شجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء

الحمد للہ کہ بتوفیق و تعالیٰ کتاب مفخم شرح مسلم ہے

کشف الملہم

مما فی المسلم

در ماہ جمادی الاولیٰ سنہ ۱۲۸۲ ہجری نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

شعلۂ طور
در مطبع کانپور باہتمام شیخ عبداللہ طبع شد

اوتي خيرا كثيرا ونصلي على نبيك محمد الذي ارسل بالحق بشيرا ونذيرا وعلى آله وصحابه
الذين كانوا مطيعين له في الدين كله فلم يتركوا منه قطميرا ونقيرا وبعد فيقول العبد
المسكين محمد بشير الدين بن مولانا محمد كريم الدين العثماني القنوجي لما كان كتاب مسلم
المحب لله البهاري كتابا اشرف تحقيقا في علم الاصول والطف تدقيقا كتدقيقات
المعقول وكانت له شروح بعضها مملو من القيل والقال ومشحون من الاشكال
والاعتسال بحيث يحصل لقاصد مقاصد المتن فيه الملال وبعضها في نهاية الاجمال
بحيث لا يفهم منه مراد المصنف فما قال اختلج في صدري ان اشرح له شرحا واضحا
لا يتعرض فيه غالبا عن الاعتراض والجرح ولا يقصد به الا تعديل المتن وتشريح
فشرعت فيه طالبا من الله تعالى توفيقه وسائلا اياه فضله وتوفيقه فانه اكمل الموفقين
وخير الموفقين الحمد لله الذي نزل الآيات جمع آية وهي في الاصل العلامة الظاهرة

ويقال للمصنوعات من حيث انها تدل على وجود الصانع وعلمه وقدرته ولكل طائفة
من كلمات القرآن المتميزة عن غيرها بالفصل المراد بها ههنا هو هذا واشتقاقها من ايّ لانها
تبين اياً من ايّ شئ او من اوى اليه اي رجع اليه لانها ترجع اليها معرفة ذي العلامة واصلها
عند الفراء أيّية كنمرة فابدلت واوها الفا على خلاف القياس وعند الخليل
أيَيَة وعند سيبويه أَوَيَة كرَمَكة فاعلّت قال ابن هشام في تذكرته اذا اجتمع حرفان
مستحقان للاعلال فالقياس ان يُعَلّ الثاني دون الاول نحو هوى وسوى وشذ
في كلامهم ان يُعَلّ الاول دون الثاني كغاية وطاية وثاية وآية وعند
الكسائي آيِيَة كفاعلة فحذفت الهمزة تخفيفا **وارسل البينات** جمع بينة من البيان
وهو الظهور والمراد بها اما الآيات المحكمات الواضحات التي لا تقبل التاويل والاحتمال
كذلك او المعجزات الظاهرات الشاهدات على الحق بلا ريب وارتياب **فطلع الدين**
اما بالتشديد بمعنى تمّ اي يعني اكمل وانتشر الدين بعد التنزيل والارسال وبالتخفيف
بمعنى ظهر فالدين يكون على الاول منصوبا وعلى الثاني مرفوعا **وطبع اليقين**
طبع اما بالتشديد او بالتخفيف معروفا بمعنى ملأ اليقين في قلوب المومنين واما بالتخفيف
مجهولا بمعنى اُحكم اي جعل اليقين في قلوبهم محكما **ربنا لك الحقيقة حقا** اي في
الواقع ليس الحقيقة الا لك لانك الكائن بنفسك لسبب تحققك عن الغير **وكل
من سواك مجاز** ثبوته في الواقع اذ لا وجود له الا بوجودك ولا حقيقة له الا بحقيقتك
فهو غير ثابت وباطل في نفسه **ولك الامر تحقيقا** فانت الآمر **وكل من
غيرك مجاز** باجازتك ومامور بامرك فالمجاز ههنا بضم الميم مفعول من الاجازة
لا كما كان اولا بفتح الميم **اعنة المبادي** الاعنة جمع عنان بالكسر بمعنى

دوال الحكام والمبادی جمع مبدا بمعنی ابتداء الشئ وما یتوقف علیه فبدایات کل الامور بہا
بیل یلک ای بقدرتک واختیارک ونواصي المقاصد النواصی جمع ناصیة بمعنی
سوی پیشانی مفوضة ای مردودة الیک لانک انت تعطی المقاصد لا غیرک
فانت المستعان وعلیک التکلان والصلوة والسلام علی سیدنا محمد
المتسم بالحکم جمع حکمة بالکسر وہی العدل والعلم والحلم والنبوة والقرآن رسول الله
صلی الله علیه وسلم جامع لکلها ومتسم لنا بالطریق الامم بفتحتین بمعنی الوسط یعنی
الطریق الذی لا افراط فیه ولا تفریط والمبعوث بجوامع الکلم ای الکلمات
الجامعة لانواع الاحکام الی افہام الامم الافہام اما بالفتح وہو احسن او
بالکسر والامم بضم الہمزة وفتح المیم جمع امة بمعنی القوم فالمعنی علی الاول
ان الرسول ارسله الله تعالی بالکلمات الجامعة الی عقول القوم لیفہموا بہذه
العقول معانی ہذه الکلمات فتنتقل تلک العقول من المعانی الی الاحکام و
المعنی علی الثانی انه بعث بجوامع الکلم لافہام الامم لیعلموا بہا فعلی ہذا الی بمعنی
اللام وقیل یحتمل ان یکون الامم جمع امة بمعنی الدین والشریعة ویکون الجمع
باعتبار الانواع والاحکام فالمعنی انه بعث بجوامع الکلم لافہام شرایع ای الاحکام
الشرعیة وعلی آله واصحابه الذین هم ادلة العقول ای عقول المومنین
والدلیل ہو الموصل الی المطلوب وعقول المومنین وصلت الی المطلوب الذی ہو
الایمان والتصدیق بسبب الال والاصحاب سیما الاربعة الاصول فی الایصال
الی المطلوب وہم الخلفاء الراشدون من اصحابه وعلی رضی الله عنه وابناه الحسن
والحسین وامہما سیدة النساء فاطمة الزہراء من آله واہل بیته اما بعد فیقول الشکور

اى الشاكر الصبور اى الصابر محب الله بن عبد الشكور الذى تمت سنة
الف و مائة و تسع و عشر من الهجرة بلغه الله من التبليغ الى ذروة الكمال الذروة
بضم الذال المعجمة او كسرها العالى من كل شئ او عالى الجبل اى بالاى هر چيز و بالاى
كوه ورقاه اى رفعه عن حضيض القال الى قلة الحال الحضيض الساقط من
الارض اى پستى زمين در دامن كوه والقال اسم مصدر بمعنى القول وقيل يستعمل القول
فى الخير والقال فى الشر والقلة بضم القاف وتشديد اللام رأس الجبل واعالى من كل شئ
اى سر كوه وبالاى هر چيز والحال كيفية الانسان مما هو عليه ان السعادة باستكمال
النفس اى الروح والمادة اى ما تعلق به النفس وهو البدن وذلك اى الاستكمال
بالتحقق اى الصيرورة على اليقين والتخلق اى التدين بالاعمال الصالحة وبالاول
استكمال النفس وبالثانى استكمال المادة وهما اى التحقق والتخلق بالتفقه فى
الدين والتبحر اى التعمق بمواقف الحق واليقين والمناسب فى صلة التبحر
فى والسلوك فى هذا الوادى الذى هو التفقه انما يتاتى بتحصيل المبادى
التى يتوقف عليها التفقه ومنها اى من المبادى علم اصول الاحكام الفقهية
لانها ما لم تعلم لا تحصل الفقاهة فهو اى علم الاصول من اجل علوم الاسلام
فان اجل العلوم الاسلامية الكلام والفقه ومباديهما والاصول بعض منها البتة الف فى
صل مجده اى مجد الاصول وبيان علو مرتبته خطب جمع خطبة وهى الكلام المنثور
المسجع وفى قواعده اى قواعد الاصول كتب وكنت صرفت بعض
عمرى فى تحصيل مطالبه ووكلت نظرى الى تحقيق مآربه المآرب جمع
مأرب بفتح الراء المهملة من الارب بفتحتين بمعنى الاحتياج والمراد من المآرب ههنا المطالب

لانها مما يحتاج اليها فكانها مواضع الاحتياج فلم يحتجب عنى حقيقة من حقائقه

ولم يخف علي دقيقة من دقائقه ثم بعد تحصيل الطالب وتحقيقها لامر ما

اى لامر عظيم اردت ان احرر فيه اى فى علم الاصول سفرًا بالكسر الدفتر

والكتاب الكبير وافيا لمسائل الفن ودقائقه وكتابا كافيا لطالب هذا الفن يجمع

ذلك الكتاب الى الفروع اى المسائل الفقهية والى ههنا مبنى مع اى ضمن الجمع معنى الضم

اصولا اى دلائل تلك الفروع والى المشروع اى الامور الشرعية النقلية معقولا

اى الامور العقلية ويحتوى على طريقى الحنفية والشافعية ولا يميل بالاهمال

اى لا يعدل عدولا قليلا فما ظنك بالكثير من الواقعية اى مما كان حقا فى

الواقع سواء كان موافقا للحنفية او الشافعية فجاء ذلك الكتاب بفضل الله

وتوفيقه كما ترى فى الحسن هذا الجمع والاحتواء وتفصيل هذا الاجمال انه معدن

للمسائل والمعدن بكسر الدال منبت الجواهر ام بحر للمسائل بل بحر

لا يدرى بحقيقة حاله لانعدام مثله ونظيره والاشياء تعرف بامثالها وسميته

بالمسلم سلمه الله تعالى عن الطرح اى البعد والانقار فى الخلف عدم الاعتداد

والجرح اى الطعن والتشنيع وجعله موجبا للسرور والفرح ثم بعد التسمية

الهمنى مالك الملكوت كريسبوت معين الفقر سلطان فى المملكة فى

بعض الشروح بواسم لكتب ينسب اليه ايصال النعم ان تاريخه اى تاريخ تصنيفه

وبيان وقته مسلم الثبوت اى سنة الف ومائة وتسع الاحرف تشبيه

الكتاب يرتب على مقدمة فيما يفيد البصيرة من رسم العلم وموضوعه

وغاية ومقالات ثلث فى المبادى الكلامية والاحكامية واللغوية واصول

اربعة في المقاصد الاربعة من الكتاب والسنة والاجماع والقياس وخاتمة في الاجتهاد ونحوه من التقليد وما يتعلق به **اما المقدمة ففي حد اصول الفقه وموضوعه وفائدته** وله حدان حد لقباً وحد اضافة **اما حده** اى حد اصول الفقه **مضافاً** اى من حيث المعنى الاضافي **فالاصل** الذي جمعه مضاف الى الفقه في لفظ اصول الفقه اختلفوا في تفسيره **لغة** بيانات شتى احدها ما يبتني عليه غيره قال ابو الحسين البصري في شرح العمد وثانيها المحتاج اليه قال الامام في المحصول والمنتخب وتبعه صاحب التحصيل وثالثها اسفل الشيء كما في القاموس وغيره وعلى هذا يضاف الى الكل كاصل الشجر واصل الجدار ورابعها ما يستند تحقق الشيء اليه قال الآمدي في الاحكام والبنارسي في محكم الاصول وقال الاسنوي في شرح المنهاج واقرب هذه الحدود هو الاول والآخر والمختار في شرح المختصر للقاضي عضد وشرح جمع الجوامع للمحلي والتنقيح وغيرها هو الاول وهو المشهور فلذا اختصه المصنف رحمه الله تعالى بالذكر وقالوا في تفسيره **اصطلاحاً الراجح** كقولهم الاصل في الكلام الحقيقة اى الراجح والمستصحب بفتح الحاء المهملة ويستصحب الشيء حاله الذي كان عليه قبل حال الطاري لان الشيء يدعوه الى الصحبة لو لم يكن هذا الطاري كما يقال طهارة الماء اصل وتعارض الاصل والظاهر **والقاعدة** كقولهم اباحة الميتة للمضطر خلاف الاصل اى القاعدة المستمرة والفاعل مرفوع اصل من اصول النحو اى قاعدة منها والدليل كما يقال الاصل في هذه المسئلة الكتاب والسنة افيد في شرح المختصر للقاضي عضد انه اى لفظ الاصل اذا اضيف الى العلم كالفقه حيث يقال اصول الفقه فالمراد منه دليله اى دليل العلم فمن حمل وهو الحافظ امان الله البنارسي معاصر المصنف لفظ الاصل في

في حد اصول الفقه وموضوعه وغايته

اصول الفقه على القاعدة حيث قال فی عکم الاصول فالاضافی ہی الادلۃ او القواعد المختصۃ بالفقہ غفل عن ھذا الاصل الذی افید فی شرح المختصر علی ان قواعد العلم مسائلہ لامبادیہ یعنی لوصح ہذا الحمل حینئذ ہذہ الاضافۃ لم یصح ہہنا لان اصول الفقہ مبادی للفقہ لامسائل لہ وقواعد الفقہ مسائلہ لامبادیہ قال صاحب المنتہی قد یضاف الاصول الی العلم ویراد بہ قواعدہ الکلیۃ کما یقال فلان حافظ الاصول الطبی او الریاضی ای حافظ القواعد الکلیۃ ولاریب فی ان اصول الفقہ قواعد ومسائل وان لم تکن تلک القواعد والمسائل قواعد ومسائل للفقہ لکن لما مناسبۃ بالفقہ لکونہا مبادی لما فتجوز واضافتہا الیہ لادنی مناسبۃ ولما تبین ماذکرہ ہنا کان الاصول فی اصول الفقہ بمعنی الادلۃ فلم یکن بدمن کون ہذا العلم ادلۃ لتناسب الاسم للمسمی فقال فی ذٰلک لما قال التاج السبکی فی جمع الجوامع ثم ھذا العلم ای علم اصول الفقہ ادلۃ اجمالیۃ ای دلائل جملیۃ غیر متضمنۃ بخصوص مسئلۃ مسئلۃ الفقہ یحتاج الیہا الی الادلۃ الاجمالیۃ عند تطبیق الدلائل التفصیلیۃ ای الادلۃ المتضمنۃ بخصوص مسئلۃ مسئلۃ علی احکامہا ای احکام الدلائل التفصیلیۃ الثابتۃ بہا کقولنا الزکوۃ واجبۃ ہذا مسئلۃ فقہیۃ وحکم ثابت بدلیل تفصیلی لقولہ تعالیٰ واٰتوا الزکوٰۃ ہذ دلیل تفصیلی فان الامر للوجوب ہذا دلیل اجمالی یحتاج الیہ عند تطبیق التفصیلی علی حکمہ وطریق التطبیق ان یؤلف القیاس فتوخذ صغراہ من الدلیل التفصیلی وتوخذ کبراہ من المسئلۃ الاصولیۃ فیقال الزکوۃ شیئ امر بہ وکل شیئ امر بہ واجب ینتج الزکوۃ واجبۃ فالصغری ماخوذۃ من قولہ تعالیٰ واتوا الزکوۃ والکبریٰ ماخوذۃ من مسئلۃ اصولیۃ ای ان الامر للوجوب ولیس نسبتہ ای نسبۃ علم الاصول الی علم الفقہ کنسبۃ

الميزان اى المنطق الى الفلسفة كما وهم والواهم ساطر المصنف صاحب مسلم الاصول
فان الدلائل التفصيلية الفقهية المخصوصة بمسئلة مسئلة التى توخذ منها
صغريات القياسات كآتوا الزكوة بموادّها وصُوَرها من افراد موضوع
مسائل الاصول كالامر للوجوب فانّ آتوا الزكوة فرد من افراد الامر بخلاف المنطق
الباحث عن المعقولات الثانية فان ما توخذ عنه صغريات القياسات التى توقف
اثبات المسائل الفلسفية ليس من افراد موضوع مسائل المنطق مثلا قلنا ان الفلك ذو
طبيعة واحدة وكلما كان كذلك فشكله الطبعى كرة فما اخذ منه الصغرى اعنى كون الفلك
ذا طبيعة واحدة فى نفس الامر ليس من المعقولات الثانية فكيف يكون من افراد موضوع
مسائل المنطق الباحث عن المعقولات الثانية قال بركت الالٰه ابادى فى حاشية على
هذا الكتاب فيه نظر لان غرض الفاضل المذكور يعنى البنارسى ان الاصول احتيج الى رعاية
فى الفقه كما ان المنطق واجب لرعاية فى الحكمة فمن هذا الوجه المناسبة بين الفنين متحققة
وان تفارقا من وجه آخر فلا يرد عليه ما ذكره المصنف انتهى وافاد بحر العلوم فيه تمشية
لان مسئلتنا القائلة ان الامر للوجوب يراد بها ان صيغة الامر للوجوب فليس آتوا الزكوة
فرد لموضوع هذه المسئلة الا باعتبار صورتها انتهى وافاض صاحب منتقى الحصول كانه اراد
بمواد الادلة التفصيلية الكتاب والسنة مثلا وبصورها كونها امرا ونهيا وعاما وخاصا وغيرها
وانت تعلم ان الادلة الفلسفية بالنسبة الى المنطق كذلك اذ موادها اليقينيات من الضروريات
والنظريات والظنيات والمسلمات والمشهورات وغيرها وصورها الاقترانية واشكالها
وضروبها وكل ذلك من موضوعات المنطق انتهى فالحق والصواب فى الفرق بين النسبتين
ان يقال ان نسبة الاصول الى الفقه نسبة المبدئية فان مسائل الاصول من مبادى الفقه

لان كبريات الادلة التفصيلية الفقهية ماخوذة منها ونسبة المنطق الى الفلسفة نسبة
الآلية كنسبته الى سائر العلوم دون السببية فان المنطق لا يحتاج اليه في شيء من العلوم
الا في معرفة كيفية الانتاج ولا تؤخذ مقدمات دلائل مسائل علم من المسائل المنطقية
بخلاف الاصول فانه يحتاج اليه في اخذ مقدمات دلائل مسائل الفقه من مسائله
وقال بعضهم اصول الفقه معرفة ادلة اجمالية للفقه وهو مختار الارموي في الحاصل
والبيضاوي في المنهاج واشار السبكي في جمع الجوامع الى ضعفه واقره المحلي في شرحه
وقال الامام في المحصول اصول الفقه مجموع طرق الفقه على سبيل الاجمال وكيفية
الاستدلال بها وكيفية حال المستدل بها ولم يقل معرفة مجموع طرق الفقه وذكر
نحوه في المنتخب وكذلك قال صاحب التحصيل وقال الآمدي في الاحكام هي
ادلة الفقه وجهات دلالتها على الاحكام الشرعية وكيفية حال المستدل بها من
جهة الجملة **والفقه** الذي هو مضاف اليه للاصول في لفظ اصول الفقه اختلفوا
في تفسيره بعبارات فقال الامام في المحصول والمنتخب هو فهم غرض المتكلم من كلامه
وقال الشيخ ابو اسحق في شرح اللمع هو فهم الاشياء الدقيقة فلا يقال فقهت ان السماء فوقنا
وقال المحلي في شرح جمع الجوامع الفقه لغة الفهم وقال الاسنوي في شرح المنهاج انه
هو الصواب فقد قال الجوهري الفقه الفهم وقال الآمدي في الاحكام ما حاصله ان
الفقه في اللغة عبارة عن الفهم وقيل هو العلم والاشبه ان الفهم مغاير للعلم اذ الفهم
عبارة عن جودة الذهن من جهة تهيئه لاقتناص ما يرد عليه من المطالب وان لم يكن
المتصف به عالما كالعامي الفطن فكل عالم فهيم وليس كل فهيم عالم والمختار في
تفسيره شرعا انه حكمة اي علم باحوال الموجودات في الجملة وهي الافعال على

اى عليه فى نفس الامر بقدر الطاقة البشرية فرعية اى متفرعة على مسائل
الكلام كقولنا الله موجود والنبى حق شرعية اى مستفادة من الشرع ثبتت
بادلته فلا يقال اى لا يحمل على المقلد حملا اشتقاقيا بان يقال المقلد فقيه
لتقصيره عن الطاقة اى القوة المستنبطة بها الاحكام الفقهية من الدلائل
التفصيلية كما لا يقال لعلمه حكمة اذ المراد بالحكمة العلم القوى الحاصل عن بذل الطاقة والمراد
بالطاقة طاقة الاوساط من الناس وهى المعتبرة فى مفهوم الحكمة والتخصيص اى
تخصيص الفقه بالحسيات التى هى العمليات المتعلقة بكيفية اعمال الجوارح كما
خصه قوم فقالوا ان الفقه علم بالعمليات المتعلقة بالجوارح احترازا عن التصوف
الباحث عن احوال الافعال القلبية التى هى الوجدانيات كقولنا الرضاء بالقضاء واجب
والكبر حرام فحديث محدث اى هذا التخصيص جديد احدثه بعض المتاخرين لم يعرف
عن المتقدمين نعم الاحتراز عن الكلام وان لم يشع فى المتقدمين لكنه ليس
بحدث محض بل عرف اى اصطلاح معروف عن بعض المتقدمين وقيل المعنى
ان هذا التخصيص حديث محدث غير معروف فى المتاخرين وانما احدثه بعضهم نعم
الاحتراز عن الكلام وان كان ايضا حديثا محدثا لم يكن فى السلف ولهذا اسماه الامام الاعظم
فقها اكبر وعرف الفقه بما يعمه ايضا وهو معرفة النفس ما لها وما عليها لكنه معروف
فى المتاخرين وعرفوه اى كما عرفت الفقه بما عرفه القوم كالامام فى المحصول و
الارموى فى الحاصل وصاحب التحصيل والسبكى فى جمع الجوامع والبيضاوى فى
المنهاج وابن الحاجب فى المختصر وغيرهم فى اسفارهم بانه اى الفقه العلم
بالاحكام الشرعية كالوجوب والحرمة والاباحة خرج به العلم بالاحكام العقلية

والحسية كالعلم بان العالم محدث والنار محرقة عن ادلتها اي ادلة الاحكام
خرج به علم المقلد التفصيلية التي فيها تفصيل مسئلة مسئلة خرج به العلم بوجوب الشيء
لوجود المقتضي او بعدم وجوبه لوجود النافي لانه ليس من الفقه لكن زاد ابن الحاجب
في المختصر الشرعية بعد الشرعية وبالاستدلال بعد التفصيلية وتبعهم العلامة بعد الشرعية والسبكي
والبيضاوي من المكاتب بعد العلمية والامام والارموي وصاحب التحصيل قيدوا الاحكام
الشرعية العملية بان لا يكون معلومة من الدين بالضرورة كوجوب الصلوات ورد صدر الشريعة
في التوضيح على تقييدهم زيادة ابن الحاجب قوله بالاستدلال فتعقبه التفتازاني في التلويح
واورد على تعريف القوم للفقه انه ان كان المراد بالاحكام الجميع اي جميع الاحكام
بحمل جمع المحلى باللام على الاستغراق فلا ينعكس التعريف اي لا يكون جامعا لخروج
بعض افراد المعرف وهو فقه بعض الفقهاء الذين اجمعوا على فقاهتهم كابي حنيفة ومالك
رحمهما الله تعالى لثبوت لا ادري عن ذلك البعض في بعض الاحكام نقل بان ابا حنيفة
سئل عن الدهر فقال لا ادري ولا اعلم ما هو وما لكا سئل عن اربعين مسائل فاجاب باربعة
وقال في ستة وثلثين لا ادري ولا اعلم او المطلق اي مطلق الاحكام سواء
كان بعضا او كلا بحمل الجمع المحلى باللام على الجنس فلا يطرد اي لا يكون التعريف
مانعا عن دخول غير المعرف لدخول علم المقلد العالم بعض الاحكام عن
الادلة التفصيلية لان المقلد الذي ترقى عن مرتبة العامة وما بلغ مبلغ الاجتهاد يعلم بعض
المسائل بالدليل واجيب عن الايراد باختيار الشق الاول بانه لا يضر
ثبوت لا ادري اذ ليس المراد بالعلم هو الحاصل بالفعل بل التهيؤ لانه
المراد بالعلم في قولهم العلم بالاحكام الملكة اي الكيفية الراسخة لاستخراج

جميع المسائل الشرعية فيجوز التخلف عن فعلية العلم لاشتغال الطبيعة
بشيء في وقت مع وجود الحالة التي بها يمكن الانسان من استنباط كل مسئلة اذا
التفت وجمع الخاطر وانتفت الموانع فلا يضر لا ادري عند عدم الالتفات وجمع
الخاطر ووجود الموانع مع حصول تلك الملكة هذا الجواب ذكره ابن الحاجب في المنتهى
والمختصر وارتضاه المحلي في شرح جمع الجوامع ورده صدر الشريعة في التوضيح وتعقبه
التفتازاني في التلويح و اجيب عنه باختيار الشق الثاني بان المراد بالادلة
في تعريف القوم للفقه الامارات المفيدة للظن المفضي الى العلم بوجوب العمل
بالاحكام للمجتهد لا القطعية او الاعم منها وان كانوا لا يطلقون الدليل غالبا الا على
المقطوع ومن ثم قيل ان العمومات واخبار الاحاد والقياس والاستصحاب
ونحوها ليست عندهم ادلة الفقه بل امارات له وتحصيل العلم بوجوب
العمل بالاحكام الشرعية بتوسط الظن اي بواسطته من خواص المجتهد
اجماعا لانعقاد الاجماع على ان المجتهد يجب عليه العمل بمقتضى ظنه واما المقلد
فمستندة في تحصيل العلم بوجوب العمل بالاحكام الشرعية قول مجتهده لا ظنه
اي ظن المقلد ولا ظنه اي ظن المجتهد لعدم انعقاد الاجماع على ان المقلد
يجب عليه العمل بمقتضى ظنه او ظن مجتهده بل الاجماع انعقد على خلافه وعلى انه
يجب عليه العمل بمقتضى قول مجتهده لهذا لو ظن المجتهد بشيء ولم يقل ولم يفت به لم يجب
الاتباع فيه على مقلده فاعرف الفرق بين المجتهد والمقلد بان المجتهد يجزم
بوجوب العمل بموجب ظنه اجماعا والمقلد لا يجزم لوجوب العمل بموجب ظن نفسه
ولا ظن مجتهده بل يظنه ظنا لا يفضي الى علم لعدم وجوب العمل بالظن عليه اجماعا

بل يجب عليه العمل بموجب قول مجتهده فيجزم بوجوب العمل بموجب قول مجتهده على

لا نقل مثل من قال وهو صاحب مسلم الاصول بعدم الفرق بانه كان مظنونه

المجتهد وجب العمل عليه اى على المجتهد كذالك اى مثل المجتهد مظنونه وجب

العمل على مقلده اى مقلد المجتهد فهما اى المجتهد والمقلد سيان اى شيان

فى وجوب العمل بالمظنون لا فرق بينهما قال بركتنا لااله ابا دے اقول حاصل قوله اى قول

البنارسى ان مستند المقلد بالاخرة فى الحقيقة هو ظن المجتهد والقول انما يكون مستندا لكونه

منبئا عن الظن فلهذا لو كشف على ولى ظن المجتهد ولم ينقل به يجب عليه الاتباع نعم

يلزمه على ارادة العلم بوجوب العمل بالاحكام الشرعية بقولهم العلم بالاحكام الشرعية فى

تعريف الفقه ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام لا العلم

بها اى بالاحكام فقط فلا يكون العلم بوجوب الصلوة والصوم وحرمة شرب الخمر

والزنا مثلا من الفقه وانه من الفقه بلا ريب الا ان يقال فى دفعه انه اى

هذا التعريف رسم اى تعريف بالعرضيات لا حد بالذاتيات فيجوز باللازم

فلا يستلزم ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام بل لابد من لزومه

للفقه ولا شك ان العلم بالاحكام الذى هو الفقه حقيقة يلزمه العلم بوجوب العمل

فلم يلزم ان لا يكون العلم بوجوب الصلوة والصوم وحرمة شرب الخمر والزنا

مثلا من الفقه وفيه اى فيما قيل لدفع هذا اللزوم ما فيه من الضعف بان

الرسم انما يجوز باللوازم المحمولة لا باللوازم التحقيقية والعلم بوجوب العمل بالاحكام

وان كان لازما فى التحقق والوجود للعلم بالاحكام لكنه ليس بمحمول عليه من ههنا

اى مما ذكر فى تقرير الجواب الثانى للايراد المورد على تعريف القوم للفقه علمت

قوله ويفهم بانه مشارة الى انه لازم من حيث الوجود فليس بمحمول فلا يكون معرفا ١٢ منه مد ظله

اندفاع ما قيل على تعريف التوهم الفقه من باب الظنون اي الظنيات اذ
اكثر الاحكام المذكور في الفقه ثابتة بالقياس وخبر الواحد والاجماع المنقول احادا وكلها من الظنيات
فكيف يكون علما فانه عبارة عن الاعتقاد الجازم واليقين وحاصل الاندفاع انه لا شك ان
العلم بوجوب العمل بالاحكام الشرعية الذي هو الفقه علم يقيني ثابت بالاجماع القطعي وان كان
ثبوت تلك الاحكام ظنيا على ان العلم حقيقة فيما ليس بتصور ايضا كما انه
حقيقة في الاعتقاد الجازم واليقين ما ليس بتصور يشتمل الظن فيكون الفقه ولو كان من
باب الظنون علما بهذا المعنى حقيقة وقد يجاب باختيار الشق الثاني بانا سلمنا ان الفقه
عبارة عن بعض الاحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية بشرط ان لا يكون ذلك البعض
اقل من ثلثة لان الالف واللام في الاحكام للجنس واقل جنس الجمع ثلثة لكن نمنع
كون المقلد العالم ببعض الاحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية فقيها اذ الفقيه اسم فاعل
من فقه بضم القاف ومعناه صار الفقه سجية له والمقلد ليس الفقه سجية له وقال الاسنوي
في شرح المنهاج هذا من احسن الاجوبة وقد احترز الآمدي عن الايراد المذكور فقال في الاحكام
حد في عرف المتشرعين الفقه مخصوص بالعلم الحاصل بجملة غالبة من الاحكام الشرعية الفرعية
بالنظر والاستدلال انتهى قال الاسنوي هو احتراز حسن وقد اجاب صاحب المغتنم باختيار
الشق الاول بانه يجوز ان يراد جميع ما يحيط به قوة اوساط الناس فيكون من الاستغراق العرفي
المراد في اغلب المواد نحو جمع الامير الصاغة وبعضهم كصدر الشريعة في التنقيح جعل
الفقه عبارة عن علم الاحكام القطعية لا الظنية مع ملكة الاستنباط
ويلزم عليه اي على تعريف هذا البعض للفقه خروج علم المسائل الثابتة بالادلة
الظنية كخبر الواحد القياس عن الفقه وهي اي المسائل الثابتة بالادلة الظنية كثيرة

قوله وبعضهم اه المراد به صدر الشريعة ١٢ منه

الا ترى ان السنة المتواترة التي تثبت بها الاحكام قطعا قليلة جدا او التزام ذلك
اى خروج المسائل الثابتة بالادلة الظنية عن الفقه التزام بلا لزوم عن دليل بل الدليل
دال على خلافه فاذا خرج علمها عن الفقه فاى علم يعد علمها منه وجعل العمل
داخلا في تحديد هذا العلم اى الفقه بان يقال انه العلم المذكور مع العمل
كما ذهب اليه بعض مشايخنا كفخر الاسلام البزدوي في اصوله بعيد عن
الحق جدا لان الفقه حينئذ لا يبقى من العلوم بل يكون مركبا من العلم والعمل ولان
الشايع اطلاقه على العالم وان لم يكن عاملا واما حد اصول الفقه لقبا اى
من حيث انه علم لعلم مخصوص مع قطع النظر عن كونه مضافا فهى اى اصول
الفقه علم بقواعد اى بقضايا كلية يتوصل بها اى بتلك القواعد الى استنباط
الاحكام الفقهية عن دلائلها اى دلائل تلك الاحكام التفصيلية بان تقع
الصغرى عن الدليل التفصيلية وتجعل القضية الكلية كبرى فيحصل الحكم الفقهي نتيجة
القياس قيل حقائق العلوم المدونة مسائلها اى مسائل تلك العلوم
المخصوصة او ادراكاتها اى ادراكات تلك المسائل فالمفهومات الكلية
التي تذكر في المقدمات كمفهوم قولنا في تعريف اصول الفقه علم بقواعد يتوصل بها
الى استنباط الاحكام الفقهية عن دلائلها رسوم لتلك العلوم لا حدود وبناء على
ان المركب من اجزاء غير محمولة كالعشرة فانها مركبة من الوحدات التي
لا تحمل عليها لا جنس له اى لهذا المركب ولا فصل و الا اى وان كان له جنس
وفصل لزم تعدد الذاتي لان الاجزاء الغير المحمولة ذاتيات لهذا المركب لو كان
له جنس وفصل يكون له ذاتيات اخرى مغايرة للاولى غير محمولة وهذه محمولة وغير اللازم

لایکون محدودا فالمسائل وادراکاتها اجزاء خارجیة للعلوم المدونة غیر محمولة علیها ومجموع
ہذہ الاجزاء حقیقة لتلک العلوم فلو کان لها جنس وفصل یکون لها حقیقة اخری
مرکبة من الاجزاء المحمولة فیلزم تعدد الحقیقة والذاتیات وہو باطل ولما لم تکن لها اجناس
وفصول کانت المفہومات الکلیة التی تذکر فی المقدمات فی تعریفات العلوم عوارض لا
اجناسا وفصولا والتعریف بالعوارض رسم فتکون ہذہ المفہومات رسوما لا حدودا وفیه
ای فی ہذا القیل نظر اشرت الیه ای الی ہذا النظر فی السلم حاصله ان
الاجزاء الغیر المحمولة والاجزاء المحمولة متحدة بالذات ومتغایرة بالاعتبار فان الحیوان
الماخوذ بشرط الناطق نوع وبشرط عدم النطق مادة للانسان مستحیل الحمل علیه ولا بشرط
النطق وعدمه جنس للانسان محمول علیه وکذلک الناطق الماخوذ بشرط الحیوان نوع
وبشرط عدم الحیوان صورة للانسان مستحیل الحمل علیه ولا بشرط الحیوان وعدمه فصل له
محمول علیه فالاجزاء الغیر المحمولة فی مرتبة من حیث ہی ہی الاجزاء المحمولة واجناس
وفصول فالقول بان المرکب من الاجزاء الغیر المحمولة لا جنس له ولا فصل غیر صحیح نعم
یلزم علی تقدیر کون تلک المفہومات حدودا للعلوم اتحاد التصور والتصدیق
فان الحد عین المحدود والحد علم تصوری والمحدود ہہنا علم تصدیقی ان کانت العلوم عبارة
عن ادراکات المسائل واما اذا کانت حقائق العلوم نفس المسائل فکانت المسائل
متحدة بادراکاتها بناء علی اتحاد العلم والمعلوم وکانت الحدود حینئذ متحدة مع المسائل
فتکون الحدود متحدة بادراکات المسائل لان متحد المتحد مع الشیء متحد معه والحدود علوم
تصوریة والادراکات للمسائل علوم تصدیقیة فیلزم اتحاد التصور والتصدیق ویمکن
تقریر کلامه بانه یلزم من عدم الفرق بین الاجزاء المحمولة وبین الاجزاء الغیر المحمولة

قوله لما ... فصل ... بین الاجزاء ... المحمولة ... تعدد الاعتبارات ... الواحد ... تعدد ... الحیوان ... ۱۲

یعنی یلزم علی تقدیر کون تلک المفہومات حدودا للعلوم اتحاد التصور والتصدیق لان الحد عین المحدود ... اذا کانت العلوم عبارة عن الادراکات ... اذا کانت حقائقها نفس المسائل فکذلک بناء علی اتحاد العلم ... ۱۲

اتحاد التصور والتصديق اذ التصور يتعلق بكل شئ فيتعلق بالاجزاء المحمولة وغيرها وادراكات الاجزاء المحمولة اعني الجنس والفصل تصورات وهذه الادراكات متحدة مع الاجزاء الغير المحمولة لاتحاد الاجزاء المحمولة وادراكاتها بناء على اتحاد العلم والمعلوم والاتحاد بين الاجزاء المحمولة والاجزاء الغير المحمولة وكون متحد المتحد مع الشئ متحدا معه والاجزاء الغير المحمولة ان كانت ادراكات المسائل في علوم تصديقية فلزوم اتحاد التصور والتصديق فظاهر واما اذا كانت نفس المسائل فادراكاتها علوم تصديقية وهي متحدة معها لاتحاد العلم والمعلوم فيكون ادراكات الاجزاء المحمولة متحدة مع الاجزاء المحمولة والاجزاء المحمولة متحدة مع الاجزاء الغير المحمولة والاجزاء الغير المحمولة متحدة مع ادراكات الاجزاء الغير المحمولة فيكون ادراكات الاجزاء المحمولة متحدة مع ادراكات الاجزاء الغير المحمولة لان متحد متحد المتحد مع الشئ متحد معه ولما كانت ادراكات الاجزاء المحمولة علوما تصورية وادراكات الاجزاء الغير المحمولة علوما تصديقية لزم اتحاد التصور والتصديق مع انهما اي التصور والتصديق نوعان من العلم متباينان تحقيقا اي بحسب الحقيقة ويحتمل ان يكون معناه على المذهب المحقق فهو احتراز عما ذهب اليه المتاخرون من انهما متحدان نوعا مختلفان متعلقا فتفكر اشارة الى ان قولهم العلم والمعلوم متحدان بالذات مبني على كون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة وهو خلاف التحقيق اذ التحقيق ان العلم حالة ادراكية ثم اختلف في اسماء العلوم فقيل اسماء جنس موضوعة لمجموع المسائل المتعددة بها الصادقة على ما في اذهان كثير من الناس وربما يزيد وينقص واسم الجنس عند قوم موضوع للنفس الكلي من غير اعتبار حضوره في الذهن واليه ميل اكثر اهل العربية وعند قوم موضوع للفرد المنتشر واليه ميل

اى الاصول وهو اى كون اسماء العلوم اسماء جنس ظاهر من دخول الالف واللام
والاضافة اللذين هما من خواص الجنس والى هذا جنح القاضي تاج الدين السبكي حيث قال
وجعله اسم جنس اولى من جعله علم جنس لانه لو كان علما لما دخله اللام عليه انتهى ذكره محمد بن
امير الحاج في التقرير ورد عليه ابن الهمام في التحرير بان العلم هو المركب الاضافي يعني اصول الفقه
لا الاصول وحده وانما يدخل اللام على الاصول لا على اصول الفقه وكذا الاضافة وهذا ان تم
لا يفيد الا كون اصول الفقه من اسماء الجنس لا كون اسماء سائر العلوم اسماء جنس وقيل
ليست باسماء جنس بل اعلام جنس موضوعة للمتعين بالتعين الذهني والمتوحد بالوحدة
الذهنية واستدل عليه بان مسميات العلوم تعتبر فيها الوحدة والتعين قطعا اذ الفقه مثلا اذا
حصله اشخاص كثيرون فما في ذهن كل واحد منهم يكون فقها لا محالة فلو لم تكن الوحدة
معتبرة لم يصدق الفقه على ما في ذهن كل واحد من اشخاص كثيرين ح لما استحال قيام الحال
الواحد الشخصي في محال متعددة لم يكن هذا التعين تعينا شخصيا وليس المراد بعلم الجنس الا
ان يكون مسماه متعينا بتعين غير شخصي ونص المحقق الشريف الجرجاني على انها اعلام الاجناس
ذكره ابن امير الحاج في التقرير وكذلك اختلف في اسماء الكتب لكن قال جلال الدين الدواني
في شرح التهذيب ان اسامي الكتب من اعلام الاجناس عند التحقيق وتابعه السيد الزاهد في
حاشيته عليه قلنا تثبت العلمية في الاعلام الجنسية كاسامة للاسد وثعالة للثعلب
بالضرورة اللفظية فانه وجد في بعض الالفاظ احكام المعارف وعومل معاملة المعارف
لكون ذلك البعض مبتدأ او ذا حال في الفصيح من الكلام او غير منصرف بعد انضمام
علة اخرى ولم يوجد التعريف فقدر العلمية الجنسية كالعدل التقديري ولا ليست الضرورة
متحققة في اسماء العلوم وقيل بل اعلام شخصية موضوعة للشخص المعين الممتاز

عن غيره لا تكثر فيه اذ لا يصدق الفقه مثلا على مسئلة منه فلا تكثر و اذا
لم يوجد التكثر ثبت التشخص قال ابن الهمام في التحرير والوجه انه علم شخص اذ لا يصدق
على مسئلة انتهى اقول وفيه اي في هذا الدليل انه منقوض بالبيت لانه من
اسماء الاجناس وليس بعلم بالاتفاق ويجري فيه مقدمات الدليل بان البيت لا يصدق
على جزء من اجزائه كالجدار والسقف كما لا يصدق الفقه على مسئلة من مسائله التي
هي اجزاءه فينبغي ان يكون البيت علم الشخص بعين الدليل المذكور لكون الفقه علم
الشخص والحل ان المعنى الكلي قد يكون مركبا من اجزاء متفقة في نفسها
نحو الاربعة التي ركبت من الوحدات ولا تصديق على كل واحد منها آحد مركبا من اجزاء
مختلفة كالسكنجبين الذي ركب من الخل والسكر الذين هما مختلفان بالماهية لا يصدق
على كل واحد منها فلا يلزم من عدم الصدق اي صدق الشيء على البعض من اجزاءه
الشخصية حاصله ان المعنى الكلي قد يكون نحو الاربعة والسكنجبين وظاهر ان الاربعة
والسكنجبين لا يصدقان على واحد من اجزائهما فلا منافاة بين الكلية وعدم الصدق
على واحد من الاجزاء ولا لزوم بين عدم الصدق على واحد من الاجزاء والشخصية
نعم يصدق المعنى الكلي الذي ركب من اجزاء متفقة بالكل في الحقيقة والاسم على كل
من اجزائه كالماء فانه يصدق على واحد من اجزائه ايضا فيقال له الماء ايضا وبالجملة
فالمقصود نفي اللزوم لا نفي الصدق مطلقا ومنشأ عدم اللزوم ان مناط الكلية الصدق
على الافراد لا الصدق على الاجزاء وقد وجه قول ابن الهمام بان اراد انه لا شيء
يتوهم صدق اصول الفقه عليه غير اجزائه واما افراده القائمة بالاشخاص فلا تغاير
فيها عرفا اذ اختلاف الاعراض باختلاف محالها غير معتبر في العرف لكن الشكل تزيد المسائل

بتلاحق الاجزاء فالموجود فی الزمان السابق مغایر بالذات للموجود فی الزمان اللاحق لتغایر
الجزء والکل وہذا یستلزم تعدد المسمی وہو ینافی کون الاسم علم شخص و اجاب
عن ہذا الاشکال محمد بن امین الشہیر بامیر بادشاہ فی التیسیر شرح التحریر بان الموجود
فی کل زمان شخص معین ویلتزم اشتراک الاسم وتعدد وضعہ بحسب تعدد الازمنۃ
ولا محذور انتہی وموضوعہ ای موضوع اصول الفقہ الادلۃ الاربعۃ
ای الکتاب والسنۃ والاجماع والقیاس اجمالا ای من حیث الاجمال لا من
حیث التفصیل بحسب خصوص آیۃ آیۃ فانہ من وظائف التفسیر ولیس من الاصول
وھی ای الادلۃ الاربعۃ مشترکۃ فی الایصال الی حکم شرعی یعنی کل واحد
منہا موصل الی حکم شرعی بحیث یستخرج من کل واحد منہا ولاجل ہذا الاشتراک
لم یتعدد علم الاصول بتعدد الموضوع وصح کون الادلۃ الاربعۃ موضوعۃ لہ والا
لم یصح فانہم صرحوا بان الاشیاء الکثیرۃ انما تکون موضوعۃ لعلم واحد بشرط تناسبہا فی
امر مشترک تشترک تلک الاشیاء فیہ ولما کان موضوع اصول الفقہ الادلۃ الاربعۃ من حیث
الایصال فمسئلۃ حجیتہا التی ہی حیثیۃ الایصال لا تکون من اصول الفقہ اذ لا یبحث
فی العلم عن موضوعہ وقیودہ بل انما یبحث فیہ عن احوال موضوعہ فاختلفوا فی انہا
من ای علم ہی فقال ابن الہمام فی التحریر البحث عن حجیۃ الاجماع وخبر الواحد والقیاس
لیس منہ ای من اصول الفقہ ورجحہ الاسنوی فی شرح المنہاج ورد المصنف علیہ بقولہ
وما قیل ان البحث عن حجیۃ الاجماع او حجیۃ القیاس من مسائل الفقہ
لا من مسائل اصول الفقہ لان موضوع مسئلۃ حجیۃ الاجماع او القیاس فعل المکلف
الذی ہو موضوع الفقہ فان الاجماع والقیاس من افعال المجتہدین الذین ہم کما المکلفین

ومعمولها حكم شرعي اذ معمولها حجية والمعنى اى معنى حجية الاجماع او القياس انه
يجب العمل بمقتضاه اى بمقتضى كل واحد منهما والوجوب حكم من الاحكام الشرعية
ففيه اى ففي قيل ان هذا اى وجوب العمل بمقتضى الاجماع والقياس فرع
الحجية اى متفرع على حجيتهما فانهما لم يكونا حجتين كيف يجب العمل بمقتضاهما والفرع ليس
نفس الاصل فحجيتهما امر والعمل بمقتضاهما امر آخر فكيف الاتحاد فان اراد القائل ان حجية الاجماع
او القياس ووجوب العمل بمقتضى كل واحد منهما متحدان لا فرق بينهما ثبت بطلان قوله
وان اراد ان وجوب العمل لازم لحجية الاجماع فيرد عليه انه لا يلزم من كون احد المتلازمين
من الفقه كون الآخر منه على ان جواز العمل بمقتضى الاجماع او القياس ايضا
من ثمراتها اى من ثمرات الحجية فوجوب العمل بالمقتضى ليس بلازم فلا يصح تفسير احدهما
بالآخر كما فسر هذا القائل حجية الاجماع او القياس بقوله اذ المعنى يجب العمل بمقتضاه لان
تفسير الشيء لا يجوز بالمفارق واجيب عنه بان معنى وجوب العمل بمقتضى الاجماع او القياس
انه يجب ان يعامل معهما معاملة مقتضاهما فان اثبتا وجوب الحكم اخذنا بالايجاب وان اثبتا
الاباحة اخذنا بالاباحة فالادلة المثبتة للاباحة يجب العمل بمقتضاها ايضا ومن قال وهو الشيخ
ابن الهمام في التحرير ليست حجية الاجماع او القياس مسئلة اصلا لا من الفقه ولا من
غيره لانها اى حجية الاجماع او القياس ضرورية دينية اى بديهية في الدين
تعلم فيه من غير نظر واستدلال والضروري لا يكون مسئلة من علم لان المسئلة من علم لابد
ان تكون نظرية مطلوبة بالبرهان مثبتة في ذلك العلم والضروري ليس كذلك فقد لعله
هذا القائل عن الحق لانه اى قول القائل انها ضرورية دينية ممنوع وان سلم قولها
ضرورية دينية انّا اى من حيث الان يعنى الاستدلال من المعلول على العلة فلا نسلم

له قوله ومن قال وهو الشيخ ابن الهمام

اى من حيث اللم يعني الاستدلال من العلة على المعلول فيجوز ان تكون حجية الاجماع
او القياس باعتبار معلولها وهو وجوب العمل بالمسائل الاجماعية او القياسية بديهية
وباعتبار علتها نظرية فقول انها ضرورية مطلقا ممنوع فيجوز ان تكون هذه المسئلة مطلوبة
من حيث اللم لا من حيث الان ولا يخفى عليك ان المصنف رحمه الله تعالى تسامح
في نقل هذا القول لان هذا ذكره ابن الهمام في حجية القياس فقط على تقدير كون القياس
هي المساواة الكائنة عن تسوية الله تعالى لا فعل المجتهد حيث قال في التحرير وهو في
القياس على تقدير كونه فعل المجتهد اما على انه المساواة الكائنة عن تسوية الله تعالى بين
الاصل والفرع في العلة فليست مسئلة لانها ضرورية دينية انتهى حاصله ان ما ذكرنا من ان البحث
عن حجية القياس مسئلة فقهية لا اصولية انما يأتي في القياس على تقدير كون القياس
فعل المجتهد اما على تقدير ان يكون القياس هي المساواة فليست حجية القياس مسئلة
فقهية بل حجيته ضرورية دينية وبالجملة اذا لم تكن مسئلة حجية الاجماع او القياس من الاصول
ولا من الفقه ولم تكن تلك الحجية ضرورية دينية ايضا فهي من الكلام واليه اشار بقوله بل الحق
انه اى حجية الاجماع او القياس والبحث عنها من علم الكلام كحجية الكتاب والسنة
اى كما ان حجيتها والبحث عنها من علم الكلام وذكر محمد بن امير الحاج في التقرير ما حاصله ان
ابن الهمام في كتبه على البديع مشى على كون حجية القياس مسئلة كلامية واليه يشير ايضا ما في
التلويح من انه خرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية وتسمى اعتقادية واصلية ككون الاجماع
حجة والايمان واجبا انتهى لكن يخالفه ظاهره اذ ذكر في التلويح بعد هذا فان قلت فما بالهم
يجعلون من مسائل الاصول اثبات الاجماع والقياس للاحكام ولا يجعلون منها اثبات
الكتاب والسنة لذلك قلت لان المقصود بالنظر في الفن هو الكسبيات المفتقرة الى الدليل

وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة البديهي في نظر الاصولي لتقرره في الكلام وشهرته بين الانام بخلاف
الاجماع والقياس ولهذا تعرضوا بما ليس اثباتة للحكم بنا انتهى الا ان الحلبي في حاشية التلويح
دفق بين قوليه بان حجية الاجماع مطلقا اعم من كونه مثبتا للاحكام والعقائد من مسائل
الكلام وحجيته بالنظر الى اثباته الاحكام خاصة من مسائل الاصول فلا مخالفة ولما
كان ههنا مظنة سوال وهو ان يقال اذا كان الكل من الكلام وليس للاصولي فيه حظ
فينبغي ان لا يتعرض الاصولي بحجية الاجماع والقياس كما لا يتعرض بحجية الكتاب والسنة
وان تعرض بها بالطريق السديدية فينبغي ان يتعرض بحجية الكتاب والسنة ايضا بهذا الطريق
اذ لا فرق بينهما في السديدية والاصالة فما وجه تخصيص حجية الاجماع والقياس بالتعرض فاجاب
المصنف رحمه الله تعالى عنه بقوله لكن تعرض الاصولي لحجيتهما اي لحجية الاجماع
والقياس فقط لانهما اي الاجماع والقياس كثر فيهما الشغب والنزاع
حتى خالف النظام من المعتزلة وبعض الروافض والخوارج في ثبوت الاجماع فانكروا حجيته
وخصصه داود واتباعه من الظاهرية واحمد في رواية بالصحابة والزيدية والامامية بعترة
الرسول وانكر اهل الظاهر وبعض آخر حجية القياس ووقوع الشغب فيهما يفضي الى الشغب في
المسائل الاصولية لانها مبنية عليهما فمست الحاجة الى التعرض بها واما حجيتهما اي
الكتاب والسنة فمتفق عليه اي المتفق على حجيتهما والتذكير لكون الحجية مصدرا وفي
المصدر يجوز التذكير والتانيث وفي بعض النسخ عليهما فالتثنية باعتبار المضاف اليه
عند الامة كلها بلا خلاف من احد فلا حاجة الى تعرضهما فقال الامام في المحصول
ان مسئلة حجية الاجماع او القياس من اصول الفقه وتبعه الارموي في التحصيل وصاحب الحاصل
وفي موضوعية الاحكام اختلاف فذهب بعضهم الى ان الاحكام من الموضوع

فعلى هذا يكون موضوع اصول الفقه الادلة والاحكام جميعا وهذا الذي نحاه صدر الشريعة
في التوضيح وتبعه التفتازاني في التلويح وذهب الجمهور الى ان موضوعه الادلة فقط والاحكام ليست
من موضوعه وهذا الذي اختاره المصنف فقال والحق لا اي لا توخذ الاحكام موضوعة
وانما الغرض من ذكرها في الاصول التصور اي تصوير الاحكام والتنويع اي جعل
الاحكام لتثبت انواعها اي انواع الاحكام لانواع الادلة فينقسم الحكم الى
العزيمة والرخصة ليتيسر سبيلا الى اثبات ان مثل هذا الدليل تثبت به العزيمة او الرخصة و
قس عليه فالاصولي لا يبحث الا من جهة دلالة الدليل على المدلول فالدلالة حال الدليل
فالاحوال التي تذكر في اصول الفقه من جهة الدلالة آيلة الى الدلائل فهي المقصود الاصلي
يبحث عن احوالها ولكن لما كانت الدلالة لا تتبين غاية البيان بدون ذكر مدلولات
الدلائل التي هي الاحكام ذكرت استطرادا وتبعا وما من علم ويذكر فيه اي في هذا
العلم الاشياء الاخر التي ليست من ذلك العلم استطرادا اي تجالا قصدا تتميما
لمعرفة الاحوال وترميما اي اصلاحا للغاية المقصودة من الفن والى هذا ذهب
ابن الهمام في التحرير وهو طريق الآمدي وصاحب البديع وغيرهما وهو المشهور كما في التقرير
وقد تعجبت مما قال استاذنا الاوستاذ بحر العلوم في شرح المسلم فذهب صاحب الاحكام من الشافعية
وصدر الشريعة منا الى انهما موضوعان انتهى لان الآمدي صاحب الاحكام لم يذهب الى موضوعية
الاحكام بل الموضوع عنده هي الادلة فقط حيث قال في الاحكام اما موضوع كل علم فهو الشيء
الذي يبحث في ذلك العلم عن احواله العارضة لذاته ولما كانت مباحث الاصوليين في علم
الاصول لا تخرج عن احوال الادلة الموصلة الى الاحكام الشرعية واقسامها واختلاف مراتبها
وكيفية الاثبات للاحكام الشرعية عنها على وجه كلي كانت هي موضوع علم الاصول انتهى

وقد صرح التفتازاني في التلويح بذلك حيث قال ذهب صاحب الاحكام الى ان موضوعه هو الادلة الاربعة ولا يبحث فيه عن احوال الاحكام بل انما يحتاج الى تصورها ليتمكن من اثباتها ونفيها لكن الصحيح ان موضوعه الادلة والاحكام انتهى وفائدته اي فائدة علم الاصول معرفة الاحكام الشرعية عن الادلة وهي اي معرفة الاحكام سبب الفوز بالسعادة الابدية ولما فرغ عن المقدمة شرع في المقالات الثلث التي في المبادي فقال المقالة

الاولى في المبادي الكلامية

اي المبادي التي تتعلق بعلم الكلام وكون الكلام من مبادي الاصول ظاهر لان علم الاصول باحث عن الادلة الاربعة وانما يعرف حجيتها من الكلام ومنها اي من المبادي الكلامية المبادي المنطقية لانهم جعلوه اي المنطق جزءا من الكلام فيكون من الكلامية وانما جعلوه جزءا منه لان المقصود بالذات في الكلام تحصيل العقائد والوحدانية والصفات والنبوة ونحوها بالاستدلال والاستدلال انما يتم برعاية قواعد المنطق فجعلوه جزءا منه وقد فرغنا عنها اي عن المنطقية في السلم والافادات وحاشية ابن المصنف والآن تذكر طرفا اي بعضا من المبادي الكلامية سواء كانت من المنطقية او غيرها ضروريا تشتد اليه الحاجة مسئلة النظر وهو اي النظر قد يطلق في اللغة بمعنى الانتظار وبمعنى الرؤية بالعين والرأفة والرحمة والمقابلة والتفكر والاعتبار وهذا الاعتبار الاخير هو المسمى بالنظر في عرف المتكلمين فقد قال القاضي ابو بكر في حده هو الفكر الذي يطلب به من قام به علما او ظنا كذا ذكر الآمدي في الاحكام وقال في ابكار الافكار ان النظر عبارة عن التصرف بالعقل في الامور السابقة بالعلم او الظن المناسبة للمطلوب بتاليف خاص قصدا لتحصيل ما ليس حاصلا في العقل وذكر ابن الحاجب في المختصر النظر الفكر الذي يطلب به علم او ظن انتهى

وقال شارح القاضي عضد هو انتقال النفس في المعاني بالقصد وذلك قد يكون لطلب
علم او طلب ظن فيسمى نظرا وقد لا يكون كذلك كاكثر حديث النفس فلا يسمى نظرا وبهذا
صرح الامام اي امام الحرمين في الشامل وقول الامدي مراده ان النظر هو الفكر ثم تفسيره
بانه الذي يطلب به ظن او علم بعيد انتهى يعني قول الامدي في ابكار الافكار مراد القاضي
ابي بكر الباقلاني ان النظر هو الفكر اي هما مترادفان ثم ما بعدهما تعريف لهما بعيد عن الصواب
اذ لم يعهد الجمع بين التعريف اللفظي والحقيقي والمتبادر من قول القاضي ان الفكر من اجزاء
الحد وقال ابن الهمام في التحرير والنظر حركة النفس من المطالب طالبة للمبادي باستعراض
الصور لتجد المناسب وهو الوسط فترتبه مع طرفي المطلوب على وجه يستلزم انتهى وقال المصنف
تبعا للتفتازاني في التهذيب وغيره هو ترتيب المعقول لتحصيل المجهول واجب لانه
مقدمة اداء الواجب وهو المعرفة الالهية وقيل هو الفقه والعقائد اللذان بهما النظر
ومقدمة اداء الواجب واجبة وانما توسط لفظ الاداء ان مقدمة وجوب الواجب ليست
بواجبة الا ترى ان المال مقدمة لوجوب الزكوة وهو ليس بواجب مسئلة البسيط
لا يكون كاسبا لانه اي البسيط لا يقبل العمل اي الترتيب والنظر ولا يكون
مكتسبا لان العارض لا يفيد الكنه اذ كاسبه اما بسيط او مركب والاول باطل
لما مر ان البسيط لا يكون كاسبا والثاني اما ان يكون ذاتيا او عرضيا او مركبا والاول
باطل والا لم يبق البسيط المكتسب بسيطا بل يكون مركبا والثاني لا يفيد الكنه الذي هو
العلم بالحقيقة والثالث يرجع الى الثاني لان المركب من الداخل والخارج خارج وهو لا يفيد
الكنه مسئلة الماهية لها ثلث اعتبارات الاول اخذها مع العوارض فتسمى مخلوطة و
بشرط شيء ولا خلاف في وجودها في الخارج والثاني اخذها بشرط التجرد عن العوارض فتسمى مجردة

وتبرط لا شئ ولا خلاف في عدم وجودها في الخارج الا ما نقل عن افلاطون من انه يوجد بين كل
نوع فرد مجرد ازلي ابدي قابل للتقابلات الثالث اخذها من حيث هي مع قطع النظر عن المقارنة
والتجرد فتسمى مطلقة ولا بشرط شئ فاختلفوا في وجودها وعدم وجودها في الخارج لكن المحققين منهم
ذهبوا الى وجودها في الخارج ومنهم المصنف فقال المهية المطلقة موجودة في الخارج
المدعي مهملة لا كلية فان بعض المهيات ليست موجودة في الخارج كالعنقاء والعدميات
م والا اي وان لم تكن المهية المطلقة موجودة في الخارج لم يوجد فيها امر مشترك فلم يكن
فيها الا التشخصات والتشخصات متباينة بذواتها فليس في الخارج الا الحقائق المتباينة
فبطل كون الجواهر متماثلة بالحقيقة مشتركة في حقيقة واحدة في الخارج فعلى هذا كان كل
قطرة من الماء حقيقة علحدة غير مشتركة في حقيقة واحدة وقد تقرر تماثل
الجواهر في الخارج وفيه ما فيه لانه ان اريد تماثل الجواهر اشتراكها في وصف عارض فمسلم
لكن لا ينافي تباين حقائقها وان اريد به اتفاقها في حقيقة فتماثلها بهذا المعنى ممنوع وفي
الحاشية اشارة الى انه يجوز ان يكون معنى التماثل عند القائلين به الاشتراك في اخص صفة
من الاوصاف اللازمة المنتزعة لا الاتحاد في الحقيقة المتحصلة ولو سلم فيجوز ان يكون القول بتماثل
متفرعا على القول بوجود الماهية المطلقة فاثباته به يكون دورا اقول في اثبات تماثل
الجواهر على طور الحكمة لا الكلام لو كان الجزء الذي لا يتجزى حقا فلتكن قائمة
كل ضلع منها اي من القائمة جزءان فالوتر اي الخط الواصل بين الخطين اللذين هما الضلعان
لا يكون ثلثة اي ثلثة اجزاء بالحماري اي بالشكل الحماري الذي هو الشكل العشرون من
المقالة الاولى لكتاب اقليدس وحوا بان كل ضلعي مثلث فهما معا اطول من الثالث وههنا
كل ضلع من القائمة جزءان والمجموع اربعة اجزاء لان الجزء الواحد مشترك بين الخطين فلا يكون الوتر

ثلثة اجزاء لان الجزء الواحد مشترك بين الخطين فلا يكون الوتر ثلثة اجزاء والا لم يكن الضلعان
معا اطول من الوتر فبطل دعوى الحمارى ولا يكون الوتر اثنين بالعروس
الذي هو الشكل السابع والاربعون من المقالة الاولى لكتاب اقليدس ودعواه ان كل مثلث
قائم الزاوية كان مربع وتر زاويته القائمة مساويا لمربعي ضلعيها وهذا الدعوى يدل على ان
وتر القائمة ازيد من كل واحد من الضلعين وقد فرض ان كلا من ضلعين مركب من جزئين فلو كان
الوتر ايضا كذلك لزمت المساوات بل يكون الوتر بينهما اي بين الثلثة والاثنين
فبطل الجزء للزوم الانقسام فثبت الاتصال اي كون الجسم مشتملا على الجوهر المتصل الممتد
وهو الصورة الجسمية على ما مر تقريره في محله فهذا الجسم المتصل قابل للقسمة الى اجزاء متماثلة متوافقة
في الحقيقة فلزم الاتحاد اي اتحاد الاجزاء المتصلة حقيقة لان المتباينين حقيقة كالعناصر
الاربعة لا يتصلان لان الاتصال يقتضي وحدة الوجود والتشخص والاختلاف بالحقيقة يأباها
بل يتماسان اي يكون بينهما تماس ويكون السطح بينهما فصلا بالفعل كما قال ابو علي بن سينا
فثبت وجود الهيئة المطلقة التي هي مشتركة بين الاجزاء في الخارج فافهم ان هذا
السانح في تقرير الدليل عزيز لا يكاد يوجد مسئلة المعرِّف بالكسر عند الاصوليين
مانع الولوج اي الداخل في افراد المعرف بالفتح من الخروج ومنع الخارج عن
افراد المعرف بالفتح من الولوج اي الدخول فيجب للمعرِّف بالكسر الطرد اي المانعية
والعكس اي الجامعية والمعرف الجامع المانع هو الحد عند الاصوليين كما في المقتنص وقال
القاضي عضد في شرح المختصر الحد عند الاصوليين المميز للشيء عن غيره انتهى وجميع الايرادات
من المنع والنقض والمعارضة على التعريف باعتبار دعاو ضمنيه دعاوى كما ان التعريف لا دعوى فيه
بل فيه تصوير محض فلا يتوجه عليه المنوع الثلثة من حيث هو هو بل من حيث تضمنه لدعاوي ضمنية من كونه

حداً او رسماً او جامعاً او مانعاً فلا بد للمورد من اقامة الدلائل عليها فنكتفي في جوابها اي

جواب هذه الايرادات بالمنع مثلاً اذا منع مورد جامعية التعريف فكما ادعى التخلف فيكفي المجيب

في جوابه ان يقول لا نسلم التخلف وهو اي التعريف حقيقي عند الاصوليين وحد عند المنطقيين

ان كان التعريف بالذاتيات ورسمي ان كان التعريف باللوازم مثل الخمر مائع يقذف

بالزبد ولفظي ان كان التعريف بلفظ اظهر مرادف للمعرف بالفتح مثل العقار الخمر وقد

التعريف اللفظي بالاعم والحقيقي عند المنطقيين مقابل اللفظي وربما يطلق الحقيقي على تعريف الشيء

بعد العلم بحقيقته ووجوده في نفس الامر والاسمي على مقابله وفي التوضيح التعريف الحقيقي كتعريف الماهيات

الحقيقية والاسمي كتعريف الماهيات الاعتبارية والذاتي ما يكون فهمه داخلاً في

فهم الذات يعني اذا فهم الذات فهم هو وقيل الذاتي ما لا يعلل ثبوته للذات اي

لا يكون ثبوته للذات لعلة وتقض هذا التعريف بالامكان فانه يصدق عليه انه ثابت

للممكن من غير علة اذ لا امكان بالغير مع ان الامكان ليس بذاتي للممكن بل من

لوازمه قال ابن الحاجب في المختصر والذاتي لا يتصور فهم الذات قبل فهمه كاللونية للسواد والجسمية

للانسان ومن ثم لم يكن لشيء حدان ذاتيان وقد يعرف بانه غير معلل وبالترتيب العقلي انتهى والمراد

بالترتيب العقلي ما يتقدم على الذات في التعقل وقال القاضي عضد في شرحه هذا تلخيص تحرير

الحقيقة وبها راجعان الى الاول انتهى وايراد الابطال الاكتساب بالتعريفات المورد

الامام الرازي والقائلون ببداهة التصورات ان تعريف الماهية اما بنفسها او باجزائها او بعوارضها

وتعريف الماهية بنفسها واجزاءها اي اجزاء الماهية تحصيل الحاصل اما

على الاول فظاهر واما على الثاني فلان جميع الاجزاء هو نفس الماهية فحاله كحالها واما البعض

الاجزاء فلا يعرف به الباقي والعوارض خارجة عن الماهية فلا تحصل بها اي

له قوله ابن الحاجب الخ

بالعوارض الحقيقية والمبينة واذا بطل اقسام التعريفات باسرها بطل الاكتساب بالتعريفات
والجواب انا لا نسلم ان التعريف بالاجزاء تحصيل الحاصل اذ لا يخفى عليك ان التصورات المتعلقة
بالاجزاء تفصيلا بان يتصور كل واحد واحد منها علحدة اذا ترتبت هذه الاجزاء وقيدت
هذه الاجزاء بحيث ينضم بعضها مع بعض ويحصل منها المجموع فهذا المجموع المفصل هو الحاكي
او الموصل الى الصورة الوحدانية المتعلقة بجميع الاجزاء ايضا لكن اجمالا
بان يتصور وتلاحظ بلحاظ وحداني وهو اي الصورة الوحدانية المجملة وتذكير الضمير باعتبار تذكير الخبر
واما لان المرجع في تاويل المجمل وهو ذكر المحدود فههنا اي في التعريف تحصيل امر وهو
المجمل لم يكن هذا الامر حاصلا اذ الحاصل كان مفصلا وهذا مجمل فتدبر ولعله اشارة الى ان
هذا الجواب لا يتم الا على ما هو المشهور من انه يحصل في التحديد المجمل بسبب المفصل واما على مذهب من
قال بعدم حصول شئ بعد التفصيل فالتمام في حيز الخفاء قال ابن الهمام في التحرير فالحق حكم
الاشراقيين لا تكتسب الحقيقة الا بالكشف وهو معنى الضرورة انتهى وذكر ابن امير الحاج في التقرير يسل
ما ذهب اليه الامام فخر الدين الرازي من امتناع الكسب في التصورات انما هي من قبيل الضروريات
اختار طريقة الاشراقيين انتهى ولما ذكر الموصل الى التصور الذي هو المعرف اراد ان يذكر
الموصل الى التصديق فقال ثم الدليل لغة الموصل بنفسه او الذاكر لما فيه ارشاد وما فيه ارشاد
كما في التحرير وذكر الآمدي في الاحكام ان الدليل فقد يطلق في اللغة بمعنى الدال وهو الناصب
للدليل وفي التقرير هو تعبير الموصل بنفسه في اصطلاح الفقهاء كما هو ظاهر التصريح واصطلاح الاصوليين
ايضا كما في التقرير ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري كذا قال الآمدي
في الاحكام وابن الحاجب في المختصر قال ابن الهمام في التحرير وفي الاصطلاح ما يمكن التوصل
بذلك النظر الى مطلوب خبري حتى مرده النظر الصحيح على طريقة الاصوليين كما يومي اليه كلام ابن امير الحاج

في التحرير فهو دليل يمكن التوصل بناله الى مطلوب بعدم النظر فيه فانه لا يخرج بذلك عن كونه دليلا لما كان التوصل ممكنا وقوله بصحيح النظر احتراز عما اذا كان النظر فيه فاسدا لان الدليل على هذا التقدير كان فاسدا والدليل الفاسد ليس دليلا عند الاصوليين وان كان دليلا عند المنطقيين قوله الى مطلوب خبري احتراز عن الحد الموصل الى العلم التصوري فان العلم التصوري ليس بمطلوب خبري وفي المختصر النظر فيه هو استحضار احواله التي لها دخل في المطلوب كالحدوث او الامكان بحيثية كالعالم فانه دليل على اثبات الصانع اذ يمكن التوصل بصحيح النظر فيه باعتبار ملاحظة حدوثه وهو حالة وتحصيل القياس بحمل الحادث على العالم وحمل شيء آخر على الحادث بان يقال العالم حادث وكل حادث فله صانع وهو النتيجة للقياس فالدليل على هذا هو الاصغر قال القاضي عضد في شرح المختصر الدليل عندنا على اثبات الصانع هو العالم وعندهم العالم حادث وكل حادث له صانع وقال ابن الهمام في التحرير فهو مفرد قد يكون المحكوم عليه في المطلوب كالعالم او الوسط وقال تلميذه ابن امير حاج في التقرير هذا احسن من قول الآمدي الدليل في عرف اهل الشرع ما يمكن ان يحكموا عليه في صغرى الشكل الاول هو الاصغر انتهى والمطلوب الخبري في التعريف اعم من ان يكون قطعيا او ظنيا وقد يخص الدليل بالقطعي فيقيد المطلوب الخبري بالقطعي ويزاد لفظ العلم قبله فيقال الى العلم بمطلوب خبري ولذا قال السيف الآمدي في الاحكام ان التعريف المذكور حده على اصول الفقهاء واما حده على العرف الاصولي فهو ما يمكن التوصل الى العلم بمطلوب خبري والى هذا يشير كلام الامام في المحصول وقول الاسنوي في المنهاج ويسمى الظني امارة لا دليلا ولا انتاج اي انتاج الدليل وكونه موصلا الى المطلوب لاجل من الدليل مفردا بل هو مبني اي موقوف على التثليث اي ثلثة امور موضوع المطلوب ومحموله والواسطة بينهما اذ لا بد في الانتاج من واسطة واشتمال ما استخرج منه المطلوب على طرفي المطلوب ضروري لا كلام فيه والا لم يحصل منه فلزم الامور الثلثة فوجبت المقدمتان احدهما

موضوع المطلوب والواسطة واخرهما من الواسطة ومحمول المطلوب ومن ههنا اى من اجل وجوب
المقدمتين فى انتاج الدليل قال المنطقى هو اى الدليل قولان اى قضيتان يكون
صفة للقول قولان والعائد هو الضمير فى قوله عنه وافراده للاشعار بان الهيئة التركيبية جعلتهما قولا
واحدا قول آخر اى قضية اخرى وهو اى الدليل يتناول الاستقراء وهو تتبع الجزئيات
الكثيرة لاثبات الحكم الكلى فانه يصدق عليه انه قولان يكون عنه قول آخر مثلا الانسان يحرك فكه الاسفل
عند المضغ والفرس يحرك فكه الاسفل عند المضغ قولان يكون عنه قول آخر وهو كل حيوان
يحرك فكه الاسفل عند المضغ بواسطة ان الامر الثابت للاكثر ثابت للكل والقولان باعتبار ادنى
المراتب وكثيرا ما يكون فى الاستقراء اكثر من القولين والتمثيل وهو بيان مساواة الفرع
للاصل فى علة الحكم لانه يصدق عليه انه قولان يكون عنه قول آخر مثلا الخمر حرام للاسكار والنبيذ
يوجد فيه الاسكار قولان يكون عنه ان النبيذ حرام بواسطة ان المساوى للشئ فى علة الحكم
حكمه حكم ذلك الشئ وقد يقال يستلزم لذاته قولا آخر فيختص بالقياس ولا يتناول
الاستقراء والتمثيل فانهما ليسا بمنتجين لذاتيهما بل بواسطة مقدمة اخرى كما ذكرنا وله
اى للقياس خمس صور قريبة من الانتاج عند العقل الا اسواها كالشكل الرابع والقياس
الشرطى الاقترانى فغير قريبة الاولى من الصور الخمسة القريبة ان يعلم حكم لكل افراد شئ
وهو الموضوع كالانسان بان يثبت له شئ وهو المحمول كالحيوان فيقال كل انسان حيوان او السلب
شئ كالحجر عنه فيقال لا شئ من الانسان بحجر هذا حاصل الكبرى ثم يعلم ثبوته اى ثبوت
ذلك الشئ الذى هو الموضوع وعلم حكم كل افراده كالانسان للآخر اى للشئ الآخر
كالكاتب او الجسم كلا اى لجميع افراد الآخر فيقال كل كاتب انسان او بعضا اى لبعض
افراد الآخر فيقال بعض الجسم انسان هذا حاصل الصغرى فيلزم من هذين العلمين وهما علم

قولنا كل كاتب انسان او بعض الجسم انسان ثم علم قولنا كل انسان حيوان او لاشيء من الانسان
بحجر ثبوت ذلك الحكم الثابت لكل الافراد ايجابا او سلبا للاخر كذلك اي كلا او بعضا
بالضرورة فيلزم فيما مثلنا به كل كاتب حيوان او لاشيء من الكاتب بحجر او بعض الجسم حيوان او بعض
الجسم ليس بحجر فلا بد في الصورة الاولى من ايجاب الصغرى وما في التحرير لابن الهمام
الا في مساواة طرفي الكبرى يعني ايجاب الصغرى في الصورة الاولى عند مساواة طرفي
الكبرى ليس بضروري للانتاج لان الصغرى لو كانت سالبة ايضا عند المساواة ينتج القياس
فان سلب احد المتساويين يستلزم سلب الآخر فسلب الاوسط المساوي للاكبر عن الاصغر يستلزم
سلب الاكبر عن الاصغر نحو لاشيء من الانسان بفرس ثم كل فرس صاهل يلزم منه لاشيء من
الانسان بصاهل فليس مما يعتمد عليه لانه اي الانتاج الذي هو مفهوم من الكلام المذكور
عند المساواة مع كون الصغرى سالبة ليس لذاته اي لذات القياس بل بواسطة
مقدمة اجنبية وهي قولنا سلب احد المتساويين يستلزم سلب الاخر او قولنا حكم المتساويين
واحد هكذا قال استاذ الاستاذ مولانا بحر العلوم هذا انما يرد عليه لو قيد بقيد لذاته والا انتهى
فمحل نظر لان التقييد بهذا القيد في القياس عند الكل والاختلاف انما هو في الدليل قال ابن الهمام
في التحرير لم يقيده به وبعض آخر قيده به واورد على اشتراط ايجاب الصغرى قياس مركب من
صغرى سالبة وكبرى موجبة سالبة الموضوع فانه ينتج مع انتفاء ايجاب الصغرى نحو ا ليس
ب وكل ما ليس ب ج ينتج ا ج مثلا الثلاثة ليس بزوج وكل ما ليس بزوج فرد ينتج ان الثلاثة
فرد والجواب عن هذا الايراد ان السلب من حيث هو هو اي من حيث انه سلب بدون
ملاحظة شيء آخر معه دفع محض وعقد الوضع اي العقد الحاصل بحمل وصف عنوان
الموضوع على ذاته في الكبرى اي كبرى القياس المذكور لا يخلو هذا العقد

عن ملاحظة الثبوت اى ثبوت شئ لشئ بان يلاحظ معنى كل ج ليس ب كل شئ يصدق عليه
ليس ب فان لاحظنا اى لاحظت بها المورد ذلك الثبوت فى الصغرى ايضا
ولا سلب فى الصغرى بل ايجاب سلب فتكون الصغرى موجبة سالبة المحمول لا سالبة
والا اى وان لم تلاحظ ذلك الثبوت فى الصغرى فلا اندراج للاصغر تحت الاوسط
ضرورة ان الكبرى حاكمة بان كل ما صدق عليه الموضوع فله المحمول ولم يعلم من الصغرى ان
ذلك الموضوع صادق على شئ حتى علم اندراج الشئ المذكور فى ذلك الموضوع بل انما علم
ان شيئا آخر غير ذلك الموضوع ليس بصادق **الصورة الثانية** من الصور الخمس
ان يعلم حكم بالاوسط ايجابا او سلبا لكل افراد شئ وهو الاكبر هذا حاصل الكبرى
ومقابله اى مقابل ذلك الحكم بالايجاب والسلب للآخر اى للشئ الآخر وهو الاصغر
كله اى كل افراد الآخر او بعضه اى لبعض افراد الآخر وهذا حاصل الصغرى فيجاب لسلب
ذلك الشئ المعلوم حكم كل افراده عن الشئ الآخر الذى يعلم مقابل هذا الحكم له كلا
اى كلا او بعضا بتامل كما هو شان البديهيات الخفية فانتاجه بديهى خفى كما قال الشيخ المقتول
فى حكمة الاشراق هذه هى الشكل الثانى وما فى المختصر لابن الحاجب ان لا انتاج الا
بالاول يعنى بالشكل الاول وهى الصورة الاولى لان انتاج البواقى من الشكلين المذكورين هنا
بالصورة الثانية والصورة الثالثة وهما الثانى والثالث بالارتداد الى الشكل الاول فان الشكل
الثانى يرتد اليه بعكس الكبرى والشكل الثالث يرتد اليه بعكس الصغرى او بعكس الكبرى وجعلها صغرى
وجعل الصغرى كبرى ثم بعكس النتيجة فادعاء من غير دليل او ارتداد البواقى اليه لا يدل على عدم
انتاج البواقى مطلقا بل على عدم انتاجها بلا تامل فان البواقى تنتج بتامل اذا ارتدت الى الاول
تنتج بلا تامل لان اللزوم اى لزوم النتيجة للقولين لا لمقدمة اجنبية اى خارجة

عن مقدمتي القياس غير مشارکة لهما في الاطراف يجوز ان يكون هذا اللزوم مع متعلق
من الشكل الاول غيره ولا يختص بالشكل الاول وحده وامعنى الانتاج الا اللزوم النتيجة للقولين لا لمقدمة
اجنبية وهو اعم من ان يكون لا لمقدمة سوى مقدمتي القياس اصلا كما في الشكل الاول ولا لمقدمة
اجنبية سوى مقدمتي القياس وان كان لمقدمة غير اجنبية كعكس الكبرى كما في الشكل الثاني
والدوران اي دوران الانتاج في الاشكال الباقية مع الشكل الاول بحيث يوجد الانتاج
حيث يوجد الشكل الاول ولا يوجد الانتاج حيث لا يوجد الشكل الاول لا ينافيه اي لا ينافي انتاج
الاشكال الباقية ولزوم النتيجة للقولين لا لمقدمة اجنبية معها اذ يجوز ان يكون الانتاج فيها
واللزوم معها وان كان بالنظر الى مقدمة غير اجنبية ق الصورة الثالثة من الصور الخمس ان يعلم
ثبوت امرين اي الاصغر والاكبر لثالث اي لامر ثالث وهو الحد الاوسط واحدهما كلي
احد الثبوتين اللذين هما ثبوت الاصغر للاوسط وثبوت الاكبر للاوسط كلي اي حكم على كل افراد الاوسط
فيعلم التقاؤهما اي اجتماع ذينك الامرين الثابتين لثالث فيه اي في الثالث
فيلزم ثبوت احد من الامرين وهو الاكبر لبعض افراد الاخر وهو الاصغر وان لم يكن احدهما كليا بل
يكون كل من الثبوتين جزئيا لا يعلم الالتقاء بل يمكن ان يكون ما ثبت لاحد الامرين غير
اثبت للاخر فلا يلزم ثبوت احد الامرين وهو الاكبر للاخر وهو الاصغر ويعلم ثبوت امر له اي
لثالث وهو الاوسط مع عدم ثبوت الامر الاخر له اي للثالث كذلك اي يكون
احدهما كليا فيعلم عدم التقائهما اي التقاء الامرين فيه اي في الامر الثالث فيلزم
صدق سلب هذا الامر الاخر وهو الاكبر عن بعض افراد الامر الاول وهو الاصغر فلا يكون
اللازم من هذه الصورة الا جزئيا موجبا على الطريق الاول وسالبا على الطريق
الثاني ولما كان الشكل الرابع بعيدا عن الطبع ولم يكن من الصور القريبة التي كان المصنف ههنا

فی صدد بیانہا لم نذکرہ ہہنا فی الصورۃ الرابعۃ من الصور الخمس للقیاس ان قیل ان

الملازمۃ بین امرین کطلوع الشمس و وجود النہار بان یتحقق وجود احدہما بوجود الآخر کما قلنا کلما

کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود فینتج فیہ ای فی ہذا القیاس وضع المقدم ای

وقوعہ وتحققہ کما قلنا فی المثال المذکور لکن الشمس طالعۃ وضع التالی کما قلنا فی

المثال المذکور فالنہار موجود والا ای وان لم ینتج وضع المقدم وضع التالی فلا لزوم

بین المقدم والتالی اذ تحقق الملزوم مستلزم لتحقق اللازم وقد فرض ان التالی لازم للمقدم

والمقدم ملزوم لہ فینتفی اللزوم بین المقدم والتالی خلاف المفروض ولا عکس ای لا ینتج

وضع التالی وضع المقدم لجواز اعمیۃ اللازم الذی ہو التالی من الملزوم الذی

ہو المقدم لا یلزم من تحقق الاعم تحقق الاخص والرفع بالعکس ای بعکس الوضع فینتج رفع التالی

رفع المقدم لا ینتج رفع المقدم رفع التالی اذ یلزم من رفع اللازم رفع الملزوم لا یلزم من

رفع الملزوم رفع اللازم لجواز اخصیۃ الملزوم لا یلزم من رفع الاخص رفع الاعم واورد علی قولہ

الرفع بالعکس منع استلزام الرفع ای رفع التالی الوضع ای رفع المقدم بالانسلم

ان رفع التالی یستلزم رفع المقدم بل یجوز ان یکون رفع التالی مع عدم رفع المقدم لجواز

استحالۃ انتفاء اللازم یعنی یجوز ان یکون انتفاء اللازم کرفع التالی مستحیلا فاذا

وقع ای فرض وقوع انتفاء اللازم المستحیل کرفع التالی المستحیل جاز عدم بقاء اللزوم

بینہما لان المحال یجوز ان یستلزم محالا فلا یلزم انتفاء الملزوم من انتفاء اللازم لعدم

کونہ لازما علی تقدیر عدم بقاء اللزوم | قولہ فی دفع الایراد اللزوم حقیقۃ ہہنا

امتناع الانفکاک ای انفکاک التالی عن المقدم فی جمیع الاوقات ای اوقات وجود

المقدم وفی جمیع التقادیر ولو تقدیر المقدم فوقت الانفکاک وہو ای وقت الانفکاک

ومتحد بقاء اللزوم فان الانفكاك انما يكون في هذا الوقت داخل في جميع
الاوقات ففرض عدم بقاء اللزوم على تقدير تحقق الانتفاء في الواقع فرض لمنع اللزوم
فهذا المنع اي منع استلزام الرفع الرفع يرجع الى منع اللزوم بين المقدم
والتالي وقد فرض اللزوم بينهما هذا خلف فتدبر بعد اشارة الى ان المعتبر في
القضية الشرطية اللزومية الكلية اللزوم على جميع التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم
ويجوز ان يكون تقدير وقوع الانتفاء مستحيل الاجتماع مع المقدم [illegible] فرض عدم
بقاء اللزوم على تقدير تحقق الانتفاء في الواقع لا يكون [illegible] فرضا لمنع اللزوم
فهذا المنع لا يرجع الى منع اللزوم و الصورة الخامسة [illegible] مستثناة من الصور الخمس ان
يعلم المنافاة بينهما اي بين الامرين اما صدقا فقط او كذبا فقط
او فيهما اي في الصدق والكذب معا فتكون القضية على تقدير المنافاة في الصدق
فقط مانعة الجمع وعلى تقدير المنافاة في الكذب فقط مانعة الخلو وعلى تقدير المنافاة في الصدق
والكذب معا حقيقية فيلزم النتائج بحسبها اي بحسب المنافات فتفكر النتائج
فالمنافاة اذا كانت في الصدق فقط ينتج وضع كل رفع الآخر والا لزم صدقهما ولا ينتج
رفع كل وضع الآخر لجواز ارتفاعهما واذا كانت في الكذب فقط ينتج رفع كل وضع الآخر
والا لزم كذبهما ولا ينتج وضع كل رفع الآخر لجواز اجتماعهما في الصدق واذا كانت في الصدق
والكذب معا ينتج وضع كل رفع الآخر ورفع كل وضع الآخر وهذه الصورة هي القياس الشرطي
الاستثنائي المنفصل كما ان الرابعة هي القياس الشرطي الاستثنائي المتصل مسئلة
السمنية بضم السين وفتح الميم فرقة من عبدة الاصنام يقولون بالتناسخ ذكره
الاصفهاني في شرح الطوالع وقال الرومي في شرح الطوالع انها طائفة منسوبة الى سومنات

بلد من الهند وذكر الشامي في الانساب انهم دهرية قائلون بالتناسخ وسائرهم الهنديين منسوبون
الى سومنات اسم معبد لهم في جزائر الهند نفوا افادة النظر العلم يعني ذهبوا الى ان النظر
لا يفيد العلم مطلقا سواء كان في الالهيات او الهندسيات وغيرها بخلاف المهندسين فانهم
نفوا افادة النظر العلم في الالهيات خاصة وبخلاف الجمهور فانهم قالوا بافادة النظر العلم مطلقا
ومحل النزاع عند الامام الرازي هو الايجاب الجزئي يعني قد يفيد النظر العلم كما يشير اليه كلامه في
المحصل وقال السيف الآمدي كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه ضد للعلم كالموت والنوم مفيد للعلم
قائلين بان لا علم الا بالحس فما يدرك بالحس يعلم وما لا يدرك بالحس لا يعلم لان الجزم
الحاصل بعد النظر قد يكون جهلا غير مطابق للواقع وهو اي الجهل مثل العلم الحاصل بعد النظر
فبماذا اي فباي شيء يعلم ان الحاصل بعده اي بعد النظر علم لا جهل شبيه بالعلم هذا
دليلهم على ان لا علم الا بالحس ويجاب عنه بانه اي العلم يتميز عن الجهل بلا تعارض
فان للبداهة اي بداهة العقل التحكم عند النظر الصحيح الذي روعيت قوانين المنطق
فيه انه اي الحاصل بعد النظر علم لا جهل اقول وفيه اي في هذا الجواب انه اي
الشأن بماذا اي باي شيء يعلم انه اي هذا النظر نظر صحيح لا فساد فيه اصلا فان
الاحتمال اي احتمال الجهل المفضي الى احتمال عدم الصحة قائم من المبادي الى المقاطع اي
ما ينتهي اليه المبادي ومثلا بمثل اي كما ان احتمال الجهل في المقاطع مثله من المبادي فلا تعلم
صحة النظر ابدا ولما كان مظنة انه يجوز ان تعلم صحة النظر بالحس او بمقدمات تعلم بالحس دفعه
بقوله والحس لا يفيد الا علما جزئيا وهو اي العلم الجزئي لا يكون كاسبا فلا تحصيل
علم اصلا بل الحق في الجواب منع التماثل بين العلم والجهل بل هما متميزان بالعوارض حاصله
انا لا نمر ان الجهل مثل العلم غير ممتاز احدهما عن الآخر بل هما وان اشتركا في نفس الجزم لكنهما متمايزا

باعتبار اللوازم والخواص كما هو ممكن هنا اى مذهب اہل السنة والجماعة بخلاف قسمة
القائلين بالتماثل فقد بعده اشارة الى قيل ان هذا الجواب غير واف فان المقصود من
التماثل التشابه بحيث لا تمييز ان فى اول الامر والجہل العلم الحاصلان بعد النظر كذلك فان
الجزم الحاصل بعد النظر قد يكون علما وقد يكون جہلا فلا يميز ان فى اول الامر مسئلة قال
الاشعري ان الافادة اى افادة النظر العلم بالعادة بان جرت عادة الله باحداث
العلم عقيب النظر من غير مدخلية النظر فيه كاحداث الرى بعد شرب الماء والشبع بعد اكل الطعام والاحراق
بعد مماسة النار من غير دخل للشرب والاكل والمماسة اذ لا مؤثر الا الله تعالى فانه تعالى
لا يفتقر الى شئ فهو الفاعل لكنه لما كان مختارا فيصح العدول عنه بلا وجوب منه اى الا وجوب
من الله تعالى فى ايجاد الموجودات فانه مناف للاختيار عند الاشعرى اذ الاختيار عنده عبارة
عن صحة الفعل والترك وهو لا يتاتى مع الايجاب اذ لا مساغ للترك فيه ولا وجوب عليه
يعنى لا يجب على الله تعالى شئ كما قالت المعتزلة بوجوب اللطف عليه والشيعة بوجوب العدل
عليه وقالت المعتزلة انه اى افادة النظر العلم بالتوليد يعنى النظر يولد النتيجة فى الذهن
ومعنى التوليد ان يوجب الفاعل وجود شئ بتوسط شئ آخر وقالت المعتزلة الفعل الصادر من الفاعل
بلا واسطة هو المباشرة وبواسطة هو التوليد كحركة المفتاح بحركة اليد فان المحرك اوجب حركة
المفتاح بتوسط حركة اليد فيكون تولدا فكما ان حركة اليد وحركة المفتاح صادرتان عن المحرك لكن
الاولى بالمباشرة والثانية بالتوليد فكذلك النظر والعلم بالمطلوب صادران عن الناظر لكن الاولى
بالمباشرة والثانى بالتوليد وبالجملة الناظر اوجب العلم بالمطلوب بتوسط النظر عند المعتزلة
والحكماء قالوا انه اى العلم الحاصل بعد النظر بطريق الاعداد فانه اى النظر
يعد الذهن اعدادا تاما يعنى يجعل النظر الذهن مستعدا باستعداد تام لان تفاض عليه النتيجة

من عند الفياض واذا تم استعداد الذهن لقبول العلم بهذا الاعداد النتيجة اي المطلوب تفيض

عليه اي على الذهن من عام الفيض اي ممن فيضه عام وهو الله تعالى على نقله المحقق الطوسي

في شرح الاشارات او العقل الفعال كما هو المشهور وجوبا منه اي من عام الفيض يعني ان فيضان

النتيجة واجبة من عام الفيض بعد الاستعداد التام للذهن واختاره الامام الرازي في المحصل انه

اي العلم واجب عقيبه اي عقيب النظر بجري عادة الله تعالى بدون دخل النظر خلافا للاشعري

فانه لا يقول بالوجوب اصلا وخلافا للحكماء فانهم يقولون بالوجوب باعداد النظر وان لم يكن

العلم واجبا منه تعالى ابتداء اي قبل النظر غير متولد منه اي من النظر كما هو مذهب المعتزلة

لانه اي الشان ليس لقدرة العبد تاثير فلا توليد منه قال الامام في المحصل حصول العلم عقيب النظر

الصحيح بالعادة عند الاشعري وبالتوليد عند المعتزلة والحق الوجوب قال الكاتبي في المفصل شرح المحصل

ما حاصله ان مذهب الامام هو مذهب ابي بكر الباقلاني وقال السيد الشريف الجرجاني في شرح المواقف

قيل اخذه المذهب من القاضي الباقلاني وامام الحرمين حيث قالا باستلزام النظر للعلم على سبيل الوجوب

من غير توليد وردبان مرادهما الوجوب العادي دون العقلي انتهى وذكر الامام الرازي في

نهاية العقول ان الاشعري وان كان مذهبه ان حصول العلم عقيب النظر باجراء العادة الا ان جمهور

اصحابه يقولون النظر الصحيح يتضمن العلم وفسروا التضمن بملازمة العلم النظري للنظر وفسروا النظر بالتردد في

انحاء العلوم الضرورية فنحن نقول بهذه الملازمة وايضا فابو الحسين البصري وهو رجل من المعتزلة

ذهب الى ان هذه العلوم الضرورية توجب العلم النظري فثبت ان الذي اخترناه ليس مذهبا على

خلاف الجمهور انتهى وقال السيف الآمدي في ابكار الافكار فالحق ما اختاره اصحابنا من ان النظر الصحيح يتضمن

العلم بالمنظور فيه انتهى وبالجملة فمذهب الامام موافق لجمهور اصحاب الاشعري فان كان مراده من اللزوم

اللزوم العادي فهو مذهب الامام وان كان مراده منه اللزوم العقلي فهو مذهبه ولعل من قال مراد الباقلاني

وامام الحرمين الوجوب العادي مراده منه الوجوب بمحض جري العادة وبدون دخل النظر فالفرق بين
مذهب الامام ومذهب الحكماء ان النظر له دخل في الوجوب عند الحكماء ولا دخل للنظر في الوجوب عند الامام
بل هو عنده بمحض جري عادة الله تعالى وكلام الاصفهاني في شرح الطوالع ينادي على عدم الفرق
حيث قال بعد ذكر مذهب الحكماء وهو اختيار امام الحرمين والاصح عند الامام انتهى لكن قول القاضي
عضد في المواقف يشعر بالفرق حيث قال وههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازي وهو انه واجب غير متولد
منه انتهى واختار المصنف رحمه الله تعالى مذهب الامام فقال وهذا اي ما اختاره الامام من
الوجوب عقيب النظر اشبه بالحق فان حاصل مذهب الامام يرجع الى اللزوم فانه يقول مثلا للعلم بقولنا
العالم متغير وكل متغير حادث لازم وواجب من الله تعالى العلم بقولنا العالم حادث ولزوم

بعض الاشياء لبعض مما لا ينكر الا ترى ان وجود العرض بدون الجوهر
والكلية بدون الاعظمية بان يكون الشيء كلا ولا يكون اعظم مما هو كل له غير معقول
فيجوز ان يكون العلم بالمطلوب لازما للنظر ولا يكون هذا اللزوم والوجوب منافيا للوجود الا
كلها من الله سبحانه هذا اي خذ هذا واحفظ **المقالة الثانية** من المقالات
الثلث التي في المبادي في بيان الاحكام وقيل في بيان مبدئيتها ان موضوع علم
الاصول هو الادلة الاربعة من حيث كونها مثبتة للاحكام فهي متعلقات الموضوع وفيها اي
في هذه المقالة ابواب اربعة الاول في الحاكم الذي صدر الحكم منه كما ان الثاني
في الحكم والثالث في المحكوم فيه وهو الفعل والرابع في المحكوم عليه هو المكلف لا حكم الا
من الله تعالى باجماع الامة كما نص عليه الاسنوي في شرح المنهاج وابن الهمام في التحرير
واقره ابن امير الحاج في التقرير لا عندنا اي عند اهل السنة والجماعة فقط كما في كتب بعض المشايخ
مثل اصول البزدوي والتوضيح وشرح المختصر العضدي وغيرها زعما منهم ان العقل حاكم عند المعتزلة لكن

ان المعتزلة لا يقولون بكون العقل حاكما بل يقولون بكونه معرّفا لبعض الاحكام الالهية سواء
ورد به الشرع ام لا ثم لا بد لحكم الله بفعل من صفة حسن او قبح فيه بالاتفاق لكن النزاع فيهما
انهما هل شرعيان ام عقليان بمعنى ان العقل له صلاحية الكشف عنهما وانه لا يفتقر الوقوف على
حكم الله الى ورود الشرائع وانما الشرائع موكدة لحكم العقل فيما يعلمه العقل بالضرورة او بالنظر
ومظهرة لحكمه فيما لا يعلمه العقل بالضرورة ولا بالنظر ولما كانت لكل واحد من الحسن والقبح ثلثة معان
وكان محل النزاع معنى واحدا قصد المصنف ان يشير الى تلك المعاني وتعيين محل النزاع من بينها

فقال لا نزاع لاحد منا ومن غيرنا في ان الفعل حسن وقبيح عقلا بمعنى صفة الكمال
والنقصان كقولنا العلم حسن اي صفة كمال والجهل قبيح اي صفة نقصان وهذا موافق لما نص
عليه الامام في المحصل ونهاية العقول وغيرهما من كتبه والبيضاوي في المنهاج والطوالع والاسنوي
في شرح المنهاج والسبكي في جمع الجوامع وابن الهمام في التحرير والقاضي عضد في المواقف
والقوشجي في شرح التجريد وصدر الشريعة في التوضيح والتفتازاني في شرح المقاصد واشباههم
من جماعة الاصوليين والمتكلمين ثم ذكر الآمدي في الاحكام وابن الحاجب في المختصر والقاضي
عضد في شرح المختصر مقامه ما لا حرج في فعله وما فيه حرج او بمعنى ملائمة الغرض الدنياوي
ومنافرته كقولنا موافقة السلطان الظالم حسن اي ملائم للغرض الدنياوي ومخالفته قبيح اي منافر
ومخالف للغرض الدنياوي وهذا موافق لما نص عليه الآمدي في الاحكام ثم ابن الحاجب في المختصر
والقاضي عضد في شرح المختصر والمواقف والقوشجي في شرح التجريد والتفتازاني في شرح المقاصد وذكر
ابن الهمام في التحرير مقامه متعلق المدح والذم في مجاري العادات وذكر الامام الرازي في المحصل
ونهاية العقول وغيرهما من كتبه والبيضاوي في الطوالع والمنهاج والاسنوي في شرح المنهاج والسبكي في
جمع الجوامع وصدر الشريعة في التوضيح مقامه ملائمة الطبع ومنافرته لكن كلام القندهاري في المعتمد

فدل على الاتحاد في المفهوم حيث قال موافقة الغرض ومخالفته ويعبر عنه بملائمة الطبع ومنافرته
وفي كلام الچلپي في حاشية التلويح ما يشعر بالمغايرة وبالجملة الحسن والقبح بتلك المعاني كلها عقليان كما
نصوا عليه بل النزاع في ان الفعل حسن بمعنى استحقاق مدحه تعالى عاجلا وثوابه
تعالى آجلا للفاعل على ذلك الفعل وفي ان الفعل قبيح بمعنى استحقاق مقابلهما اي مقابل
المدح والثواب وهو الذم والعقاب للفاعل على ذلك الفعل فعند الاشاعرة هما اي شرعيان
اي بجعله اي جعل الشارع فقط ولا دخل للعقل فيهما اصلا فما امر به الشارع فهو
حسن وما نهى الشارع عنه فهو قبيح ولو انعكس الامر بان كان المنهي عنه مامورا به والمامور به
منهيا عنه لانعكس الامر اي حال الحسن والقبح فيصير الحسن قبيحا والقبيح حسنا وهذا مذهب عامة
اهل الحديث وان وافقنا بعضهم مثل ابي العباس القلانسي وابي اسحق الاسفرايني والقفال الشاشي
والحليمي وغيرهم نص عليه الامام ابو زيد الدبوسي في الميزان وعند المعتزلة حسن الافعال
وقبحها عقلي لا يتوقف على الشرع فللفعل لنفسه مع قطع النظر عن الشارع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق
فاعل الفعل مدحا وثوابا وجهة مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعل الفعل ذما وعقابا لكن عندنا اي عند
الحنفية لا يستلزم حسن الافعال وقبحها حكما في العبد من الله تعالى بل يصير حسن الافعال
وقبحها موجبا اي باعثا وعلة لاستحقاق الحكم المناسب من الحكيم الذي لا يرجح
المرجوح الضعيف فما لم يحكم الحكيم ليس هناك اي في الافعال حكم فالفرق
بين مذهب الحنفية ومذهب المعتزلة ان حسن الفعل وقبحه يوجب نفس الحكم عند المعتزلة ولاستحقاق
الحكم فقط عند الحنفية وان الحكم في العبد ليس بموقوف على امر الله تعالى ونهيه عند المعتزلة و
موقوف على امر الله تعالى ونهيه عند الحنفية لكن هذا هو مختار البخاريين وغيرهم من الحنفية فانهم
كالاشعرية في عدم تعلق الحكم قبل البعثة وقال ابن الهمام في التحرير المختار [illegible]

وجوه ههنا اى من اجل ان الحسن والقبح لا يستلزمان حكما فى العبد اشترطنا بلوغ الدعوة فى التكليف على العباد فمن لم تبلغه الدعوة ولم يطلع على ارسال الرسل لم تجب عليه الاحكام ولا يعاقب على تركها بخلاف المعتزلة والامامية وفى بعض النسخ كالامامية اى كما خالفت الامامية وهم قوم قائلون بخلافة على رضى الله عنه وامامته بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم بلا فصل ويقولون ان الائمة اثنا عشر ائمة خلفاء بالحق وجب على العالمين اطاعتهم الى يوم الدين والكرّامية وهم اتباع محمد بن كرّام بفتح الكاف وتشديد الراء المهملة ضبطه ابن ماكولا والسمعانى وغير واحد وهو الجارى على الالسنة وقد انكر متكلم الكرامية محمد بن الهيصم وغيره من الكرامية فحكى فيه ابن الهيصم وجهين احدهما كرام بفتح الكاف وتخفيف الراء وذكر انه المعروف فى السنة مشائخهم وزعم انه بمعنى كرام او بمعنى كرامة والثانى انه كرام بكسر الكاف وتخفيف الراء على لفظ جمع كريم وحكى هذا من اهل سجستان اطال فى ذلك قال ابو عمرو بن الصلاح ولا يعدل عن الاول وهو الذى اورده السمعانى فى الانساب وقد كان والده يحفظ الكرم فقيل له كرّام قال الذهبى فى ميزان الاعتدال قلت هذا قاله ابن السمعانى بلا اسناد وفيه نظر قال كلمة كرام علم على والد محمد سواء عمل فى الكرم او لم يعمل والله اعلم انتهى وذكر الحافظ ابن حجر فى لسان الميزان وقرأت بخط الشيخ تقى الدين السبكى ان ابن وكيل اختلف مع جماعة فى ضبط ابن كرام فضمهم ابن الوكيل على انه بكسر اوله والتخفيف واتفق الآخرون على المشهور ثم ذكر استشهاد ابن الوكيل ورجح قوله وابن كرام قائل بان المعبود تعالى جسم لا كالاجسام وان الايمان قول لا اعتقاد والبراهمة وهم قوم لا يجوزون على الله تعالى بعثة الرسل وفى بعض الشروح البراهمة جمع برهمن وهو حكيم الهند والخوارج والثنوية وغيرهم كما نص عليه الامدى فى الاحكام لكنه لم يسم الامامية وابن الحاجب

فی المختصر فعن المعتزلة والکرامیة والبراهمة بالذکر ومشی علیه شارحه القاضی عضد ۱۲ منه
ای الحسن والقبح عندهم ای عند هؤلاء المذکورین من اہل البدعة واہل الکفر
لوجب الحکم بالوجوب والحرمة مثلا من اللہ تعالی ولولا الشارع ای الرسول
صلی اللہ علیه وسلم وفرض عدم ارسال الرسل لوجبت الاحکام علی حسب فعل الانسان
فی الشریعة الحقة قالوا ای المعتزلة منهم کما هو فی عامة الکتب الکلامیة او الکل کما یشعر
کلام الآمدی وابن الحاجب والقاضی عضد منه ای من حسن الفعل وقبحه ما هو
ضروری ای وهو ما یکون حسنه او قبحه معلوما بالبداهة بلا نظر بدون الاستعانة بورود
الشرع کحسن الصدق النافع وقبح الکذب الضار فیه فی حاشیة شرح المختصر
لمیرزاجان رد علی المعتزلة ومن یحذو حذوهم امر الآخرة ای شان الآخرة و
کون دار دار الجزاء سمعی مسموع من الشارع ولا یستقل العقل بادراکه ای
امر الآخرة فکیف یحکم العقل بالثواب آجلا ای فی الآخرة حاصله ان ما
زعمت المعتزلة وغیرهم ان حسن بعض الافعال او قبحه ضروری باطل والدلیل یدل علی
خلافه وهو ان الحسن والقبح عبارتان عن استحقاق الثواب والعقاب فی الآخرة وشان
الآخرة سمعی لیس بعقلی فکیف یکون الحسن والقبح عقلیین اقول من قبل المعتزلة ومن
یحذو حذوهم فی الجواب العدل وهو وضع الشیء فی موضعه وایصال الحق الی المستحق
واجب عقلا ای یحکم العقل بوجوب العدل عندهم ای عند المعتزلة ومن یحذو حذوهم
فتجب المجازاة ای یجب جزاء الافعال اذ العدل لیس الا ایصال السرور الی مستحقه وایصال
الشرور الی مستحقها وذلك ای المجازاة کاف لحکم العقل بان فاعله یستحق الثواب
او العقاب فی الآخرة واستحقاق الثواب والعقاب فی الآخرة یستدعی مطلق المعاد سواء کان

قوله والقاضی عضد ... میرزاجان ۱۲ منه

روحانيا او جسمانيا اما المعاد الجسماني فثابت من جهة السمع اي الشرع فقط ومطلق المعاد وان كان خصوصا

الجسماني سمعيا ولا شک في ان مطلق المعاد عقلي فلا يرد ان الاستحقاق يستدعي المعاد الجسماني وهو سمعي فكيف تكفي المجازاة بحكم العقل بالحسن او القبح على انه اي حسن الفعل او قبحه يعني لو تحقق المعاد لتحقق استحقاق الثواب والعقاب كاف بحكم العقل بالحسن او القبح ضرورة فتدبر لعل الاشارة الى تزييف الجواب المذكور بالعلاوة بان فيه توجيه القول بما لا يرضى قائله لان هذا المعنى لحسن الفعل وقبحه ليس بمتنازع فيه فالجواب هو الاول لا المذكور بالعلاوة ومنه اي من حسن الفعل وقبحه ما هو نظري اي معلوم حسنه او قبحه بالنظر بدون الاستعانة بورود الشرع كحسن الصدق الضار لقائله وقبح الكذب النافع لقائله فانهما معرفان بالنظر والتامل ومنه اي من حسن الفعل وقبحه ما لا يدرك حسنه او قبحه الا بالشرع ولا يدرک بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر كحسن صوم آخر رمضان وقبح صوم اول الشوال وهو يوم العيد فانه كل واحد من حسن صوم آخر رمضان وقبح صوم اول الشوال لا سبيل للعقل اليه اي الى كل واحد منهما فلا يعرفان بالعقل لكن الشرع كشف عن حسن وقبح ذاتيين بالامر والنهي يعني اظهر الشرع ان صوم آخر يوم من رمضان حسن بالذات لهذا اوجبه وصوم اول يوم من شوال قبيح بالذات لهذا حرمه اذ حكم الشارع على الشيء ليس الا باعتبار ذلك الشيء بما يصلح له فعلم ان في صوم آخر رمضان صلوح الثواب لذا اوجبه وفي صوم اول شوال صلوح للعقاب لذا حرمه والصلاح اعم من ان يكون مقتضى الذات او مقتضى صفة لازمة للذات فالمراد بالذاتيين ههنا ان لا يكونا بسبب امر مباين للذات كالشرع او يكونا بسبب الذات او صفة لازمة للذات ثم المعتزلة بعد ما اتفقوا على ان الحسن والقبح عقليان ذاتيان

فيلزم بالعرض كون ان اول شوال ينتهي الصوم والنهي ينتهي بكون خارجا عنه يرجع الى الحاكم فتامل

۴۷

(حاشية:) [illegible]

بالمعنى المذكور يوجب ان الحكم من الله تعالى لا يختلف اتفاقا القدماء من المعتزلة ان الحسن و
القبح لذات الفعل لا لصفة في الفعل توجب الحسن او القبح وهذا موافق لما في عامة الكتب
الكلامية والاصولية لكن الآمدي قال في الاحكام فزعمت الاوائل من المعتزلة ان الحسن
والقبح غير مختص بصفة موجبة لحسنه وقبحه انتهى وقال المتاخرون من المعتزلة ان الحسن والقبح
ليسا لذات الفعل بل لصفة اى امر زائد على ذات الفعل حقيقية لا اعتبارية جهة
اى توجب تلك الصفة الحسن او القبح فيهما اى في الحسن والقبح والظرف متعلق بقال كما هو الظاهر
من الاحتمالات التي ذكرها التفتازاني في حاشية شرح المختصر للعضد يعني قال المتاخرون في الحسن
والقبح كليهما انهما ليسا لذات الفعل بل لصفة حقيقية موجبة للحسن او القبح و قال قوم
من المعتزلة كابي الحسين البصري ومن تبعه ان القبيح لصفة حقيقية توجب القبح في القبح فقط دون الحسن والظرف
متعلق بقال يعني قال قوم في القبيح فقط انه لصفة حقيقية والحسن عدم القبح فيكفي فيه عدم
موجب القبيح من غير حاجة الى صفة زائدة موجبة للحسن و قال الجبائية اى قوم منسوبون الى
ابى على الجبائي رئيس المعتزلة ان الحسن والقبح لصفة موجبة للحسن والقبح لكنها ليست صفة
حقيقية بل وجوه واعتبارات تختلف ويختلف الحسن والقبح بها كلطم اليتيم للتاديب
او للتعذيب فكونه للتاديب باعتبار حسن للطم وكونه للتعذيب باعتبار قبيح له والحق عندنا
اى عند الحنفية الاطلاق عن التقييد بكون الحسن والقبح لذات الفعل او صفة حقيقية او اعتبارية
الاعم من كونهما لذات الفعل او لصفة حقيقية او لوجوه واعتبارات فلا يرد النسخ علينا
بخلاف المعتزلة الذين قالوا ان الحسن والقبح لذات الفعل فيرد عليهم النسخ بان مقتضى الذات لا يختلف
فاذا كان الحسن مقتضى الذات لا ينفك عنه فيجب ان يكون الفعل الذي حسن حسنا ابدا وكذا القبح
مع ان بعض الافعال قد نسخ حسنه فصار قبيحا وبعض الافعال قد نسخ قبحه فصار حسنا ولا يرد علينا

لانا قائلون بالاطلاق الاعم فالفعل الحسن المنسوخ يجوز ان يكون حسنه لغيره وهو لم يبق عند النسخ صالحا لان يكون مقتضيا للحسن فصار قبيحا وكذا القبيح المنسوخ ثم من الحنفية كابي منصور الماتريدي وكثير من مشائخ العراق من قال ان العقل قد يستقل بدون الاستعانة بورود الشرع في درك بعض احكامه تعالى بسبب ما بالفعل من صفة الحسن او القبح ولا يخفى عليك انه لا فرق بين مذهب هؤلاء الحنفية وبين مذهب المعتزلة لان المعتزلة يقولون بتعلق حكم الله تعالى قبل البعثة وقبل بلوغ الدعوة بما ادرك العقل فيه حسنا او قبحا لا بما لم يدرك العقل فيه حسنا او قبحا فلا يستقل العقل عندهم ايضا الا في درك بعض احكامه تعالى فهو عين مذهب هؤلاء الحنفية ولذا قال ابن امير الحاج في التقرير هذا هو عين قول المعتزلة انتهى نعم يمكن الفرق بان هذا البعض من الاحكام عند الحنفية قليل معين كوجوب الايمان وحرمة الكفر ونحوهما وعند المعتزلة كثير غير معين فاوجب اي العقل الايمان وحرم الكفر وكل ما لا يليق بجنابه تعالى من الكذب والسفه ونحوهما حتى يجب ويحرم على الصبي العاقل وروى في المنتقى ثم في الميزان عن محمد بن سماعة عن محمد بن الحسن عن ابي حنيفة وفي جامع الاسرار وغيره عن ابي يوسف عن ابي حنيفة لا عذر لاحد في الجهل بخالقه اي لا يكون احد من العاقلين معذورا في ان لا يعلم خالقه بل يكون معذبا ان لم يعلمه لما يرى اي يشاهد من خلق السموات والارض وخلق نفسه ونحوها من الدلائل على وجوده تعالى وثبوت هذه الادلة بحيث لا مجال للارتياب فيها اقول في كشف هذه الرواية لعل المراد مما روي عن ابي حنيفة انه لا عذر لاحد بعد مضي مدة التامل اي مدة يتامل ويتفكر فيها العاقل في علم خالقه فانه اي مضي المدة بمنزلة دعوة الرسل في تنبيه القلب بل الخ وتلك المدة مختلفة لا يمكن تحديدها فان العقول مختلفة متفاوتة في الفهم ويمكن ان يكون المراد

لا عذر لاحد بعد البعثة كما عزاه ابن الهمام فى التحرير الى ائمة بخارى وحاصل مختار فخر الاسلام
والقاضى ابى زيد وشمس الائمة الحلوائى ومن تابعهم نفى التكليف بالايمان عن الصبى العاقل كما نص
عليه ابن الهمام فى التحرير وقال صدر الشريعة فى التنقيح فالصبى العاقل لا يكلف بالايمان انتهى وقال
التفتازانى فى التلويح هو الصحيح انتهى فالعجب من استاذ الاستاذ مولانا بحر العلوم انه عد فخر الاسلام
والقاضى ابا زيد وصاحب الميزان مع صدر الشريعة ممن اوجب الايمان على الصبى حيث قال فى
شرح هذا الكتاب هذا قول معظم الحنفية كالشيخ الامام علم الهدى ابى منصور الماتريدى والامام فخر الاسلام
وصاحب الميزان مع اختاره صدر الشريعة وغيره انتهى ومما حررنا من المذاهب للحنفية والاشعرية
والمعتزلة يتفرع اى يتخرج مسئلة البالغ اى من كان صبيا ثم بلغ فى شاهق
الجبل اى الجبل المرتفع ولم تبلغه الدعوة فعند الاشاعرة وائمة بخارى وغيرهم من الحنفية لا يكلف
بالايمان بمجرد عقله ما لم تمض مدة التامل تقدير المدة مفوض الى الله تعالى فلو مات قبل تلك المدة
غير معتقد ايمانا ولا كفرا لا عقاب عليه لان الحكم بالشرع وقد فرض انه لم يبلغه وعند المعتزلة وطائفة
من الحنفية منهم ابو منصور الماتريدى يكلف بالايمان بمجرد عقله وان لم تمض مدة التامل فلو مات قبل
تلك المدة او بعدها غير معتقد ايمانا ولا كفرا يعاقب عليه لتركه ما يستقل به العقل لنا اى للحنفية
فى اثبات اتصاف الفعل بالحسن والقبح عقلا ان حسن الاحسان وقبح مقابلة الاحسان
بالاساءة مما اتفق عليه العقلاء حتى اتفق عليه من لا يقول بارسال الرسل
كالبراهمة فلولا انه اى كل من الحسن والقبح ذاتى غير متوقف على الشرع لم يكن
كل من حسن الاحسان وقبح مقابلة الاحسان بالاساءة كذلك اى مما اتفق عليه والجواب
اى جواب الاشاعرة عن دليلنا هذا بانه اى اتفاق العقلاء على حسن الاحسان وقبح مقابلة
الاحسان بالاساءة لا نسلم انه لاجل ذاتية الحسن والقبح بل يجوز ان يكون لمصلحة عامة

بجميع الخلائق فلما كانت في الاحسان رعاية لمصلحة عامة حكم العقل عليه بالحسن ولما كان في
مقابلة الاحسان بالاساءة نقض لمصلحة عامة حكم العقل عليها بالقبح وبالجملة الحكم بالحسن على الاحسان
لمصلحة عامة وجود الالذاته وبالقبح على مقابلة الاحسان بالاساءة لمصلحة عامة عدما الالذاته
لا يضرنا لان رعاية المصلحة العامة حسن بالضرورة فننقل الكلام الى رعاية
المصلحة العامة بان الكل من الضدين غيره متفق على حسنها وانما يضرنا لو ادعينا
انه اي كل واحد من الحسن والقبح لذات الفعل حتى يقال لا نسلم ان حسن الفعل الذي
هو الاحسان لذات الفعل بل لرعاية المصلحة العامة وقبح الفعل الذي هو مقابلة الاحسان
بالاساءة لذات الفعل بل لنقض المصلحة العامة ونحن لا ندعيه حتى يضرنا بل الذي ندعي
اي ما ادعيناه عدم التوقف اي عدم توقف كل من الحسن والقبح على الشرع
سواء كان ثبوته لذات الفعل او لصفته او لامر آخر ومنع الاتفاق اي الجواب
بمنع اتفاق العقلاء على انه اي كل واحد من حسن الاحسان وقبح مقابلة الاحسان بالاساءة مناط
حكمه تعالى بان لا نسلم اتفاق العقلاء عليه لا يمسنا فانا لا نقول باستلزامه اي كل من
الحسن والقبح حكما منه تعالى على المكلف بل نقول ان ذلك اي الحكم بالسمع
من الشرع ولم نورد الدليل الا لاثبات عقلية الحسن والقبح واستدل على مذهب الحنفية
بدليل مزيف وهو انه اذا استوى الصدق والكذب في حصول المقصود
بان تيقن حصول مقصوده على كل تقدير من الصدق والكذب فح اثر العقل الصدق
وترك الكذب لا محالة فايثار الصدق ليس الا لحسنه فعلم ان حسن الصدق ذاتي وفيه
اي في هذا الدليل انه اي الشان لا استواء بين الصدق والكذب في نفس الامر
من جميع الوجوه بل بالنظر الى مقصود معين لانه اي الشان لكل منهما اي لكل واحد

من الصدق والكذب لوازم وعوارض منافية للوازم الآخر وعوارضه فلها المطابقة للواقع
واللامطابقة له فالصدق يلزمه وقوع متعلقه والكذب يلزمه عدم وقوع متعلقه فهو اي الاستواء
بين الصدق والكذب في جميع المقاصد والجهات وتقديره تقدير امر مستحيل فيمتنع
الايثار اي ايثار العقل للصدق على ذلك التقدير اي على تقدير امر مستحيل وان كان
مما يؤثر في الواقع لجواز استلزام المحال المحال حاصله ان المستدل ان اراد الاستواء بالنظر
الى مقصود معين فلا يلزم منه ذاتية الحسن لجواز ان يكون الايثار لمرجح آخر وان اراد
الاستواء في نفس الامر بالنظر الى كل مقصود فلا نسلم الايثار على تقدير الاستواء لان الاستواء
محال فتقدير الاستواء تقدير امر محال فيجوز ان يمتنع الايثار على ذلك التقدير وان كان مستحيلا
اذ المحال يجوز ان يستلزم محالا في شرح المقاصد والجواب ان ايثار الصدق لما تقرر
في النفوس من كونه الملائم لغرض العامة ومصلحة العالم والاستواء المفروض انما هو
تحصيل غرض ذلك الشخص واندفاع حاجته لا على الاطلاق كيف والصدق ممدوح والكذب
مذموم عند العقلاء وعلى مذهبكم عند الله ايضا بحكم العقل ولو فرضنا الاستواء من كل
وجه فلا نسلم ايثار الصدق قطعا انتهى والاشاعرة القائلون بان الحسن والقبح ليسا بعقليين
بل شرعيين بمحض حكم الشارع قالوا في الاستدلال على كون الحسن والقبح شرعيين اي لو
لو كان كل واحد من الحسن والقبح ذاتيا اي لذات الفعل لما تخلف كل واحد منهما
عن الفعل لان ما بالذات لا ينفك عن الذات وقد يتخلف الحسن عن الحسن اذ
فان الكذب مثلا قبيح وقد يحسن فانه يجب لعصمة نبي وتخليصه من ظالم وانقاذ بري
عن القصاص وتخليصه النجاة عن سفاك اي عمن يقصد سفك دمه ولا اختلاف في ان الواجب
حسن والجواب عن هذا الدليل ما ذكره الابهري في حاشية شرح المختصر واشار ميرزاجان في

حاشیة الی ضعفه بقوله اجیب ان هناك ای فی الكذب لعصمة نبی وانقاذ بری لیس تخلف القبح عن الكذب حتی یلزم تخلف القبح عن القبیح بل الكذب باق علی قبحه لا حسن فیه اصلا ومع فاعله هنا لیس لحسن الكذب بل لصفة عرضت للفاعل وهو انه اضطر الی ارتكاب احد القبیحین اما الكذب الذی یحصل عصمة نبی وانقاذ بری واما ترك الكذب الذی یفضی الی الظلم علی النبی وقتل البری واهونهما واقلهما الكذب ففی الكذب ارتكاب اقل القبیحین لا ان الكذب صار حسنا بل الاضطرار مسقط لذنبه والعدول الی الاهون موجب لمدحه والی هذا اشار النبی صلی الله علیه وسلم بقوله من ابتلی ببلیتین فلیختر ایسرهما ولذلك قال الفقهاء من وقع فی النار وعلم انه لا خلاص منها الا بالقاء نفسه فی ماء مغرق له ان یغرق نفسه لا لان اهلاك النفس لیس بحرام بل لانه اهلاك لا محالة والصبر علی الغرق اهون من الصبر علی نفحات النار قیل فی حاشیة شرح المختصر لمیرزا جان یرد علیه ای علی هذا الجواب ان هذا الكذب واجب وكل واجب حسن فیدخل الكذب فی الحسن والحسن عند الخصم لا یكون الا ذاتیا فهذا الحسن ذاتی فلا یجامع مع القبیح فایثار الكذب لیس الا لكونه حسنا لا لانه ارتكاب لاقل القبیحین اقول فی دفعه لیس حسن الكذب ههنا بالذات بل بواسطة عصمة نبی وانقاذ بری بالعرض فكان حسنه لغیره والحسن لغیره لا ینافی القبح لذاته وهذا معنی قولهم الضرورات تبیح المحظورات یعنی لاجل عروض ضرورة یجیء الحسن فی المحظور القبیح بواسطة دفع الضرورة فیعامل بذلك المحظور معاملة المباح غایة الامر انه ای الشان یلزم القول بان كلا منهما ای من الحسن والقبح كما انه كل واحد منهما یكون بالذات كذلك یكون كل واحد منهما بالغیر ولعلهم ای لعل القائلین بالحسن والقبح الذاتیین یلتزمونه ای كون كل واحد منهما بالغیریة ای بهذا الالتزام او بما ذكرنا من ان كل واحد من الحسن

والقبح كما يكون بالذات يكون بالغير امكن لسواى للقائلين بالحسن والقبح الذاتيين التفصي
عن ايراد النسخ بانه لما جاز ان يكون الحسن بالذات قبيحا بالغير امكن انقلاب الوجوب الى
الحرمة والحرمة الى الوجوب الا ترى الى ان النكاح بالاخت كان قبيحا بالذات صار حسنا من
ابقاء النسل فكان مباحا في بعض الشرائع ولما زال لسلامه لذلك الحسن بقى على قبحه فصار حراما
بعده على انه اى الدليل الذى ذكره الاشاعرة وهذا جواب ثان من دليل الاشاعرة بحلاله
لا يتم على الجبائية القائلين بان حسن الفعل وقبحه ليسا لذات الفعل بل لصفة اعتبارية
لا يتم علينا اى على الحنفية القائلين بالاطلاق الاعم ايضا وان تم على جمهور المعتزلة
فان الدليل انما يبطل كون كل واحد منهما مقتضى الذات والجبائية لا يقولون به بل يقولون
انه مقتضى اعتبار والحنفية يكتفون الحصر فيه ق قالت الاشاعرة في الاستدلال على كون الحسن و
القبح شرعيين ثانيا لو كان كل واحد من الحسن والقبح ذاتيا لاجتمع النقيضان اى الحسن
واللاحسن في مثل قولنا لنسوم لاكذبن غدا لانه خبر لا يخلو عن الصدق والكذب لما كان
يجتمع النقيضان فان صدق قـ اى صدق لاكذبن غدا بصدور الكذب منه في الغد يستلزم
الكذب الصادر في الغد وبالعكس اى كذب لاكذبن غدا بعدم صدور الكذب عنه في الغد
يستلزم الصدق والمراد بالصدق ههنا عدم صدور الكذب والصدق حسن والكذب قبيح وللملزوم
حكم اللازم فملزوم الحسن حسن وملزوم القبيح قبيح فيلزم اجتماع الحسن والقبح الذاتيين في الكلام
اليومى لاكذبن غدا وهما متناقضان ضرورة ان القبح لا حسن هذا تقرير الدليل على طبق ما قرره
القاضى عضد في شرح المختصر وتبعه الابهرى في حاشيته على الاشبه بيانه على وفق ما بينه
في شرح الشرح والسيد الشريف في حاشيته بايراد قولنا وكذبه يستلزم انتفاء الكذب مقام قوله وبالعكس
لان الصدق عبارة عن المطابقة للواقع لا عن عدم صدور الكذب لا شك في ان انتفاء اجتماع

وتركه حسن قال بركت الله آبادي في شرح هذا الكتاب فيه اي في قوله بالعكس نظر لان الكذب قد يجي لنا
لاكذبن طريقان احدهما ان نتكلم في الغد بكلام صادق ففي هذه الصورة يتحقق الصدق والكذب و
الآخر ان لا نتكلم بكلام بل نسكت ففي هذه الصورة كذبه متحقق من غير الصدق الا ان يقال المراد
الاستلزام في صورة خاصة اي الاولى لا مطلقا انتهى وتقرير الدليل على ما قرره
الآمدي في ابكار الافكار وغيره من الشارحين للمختصر وغيره انه يلزم في الكلام الغدي اجتماع النقيضين
اعني الحسن واللاحسن بناء على ان صدق الكلام الغدي يستلزم لكذب الكلام اليومي وكذب الكلام
الغدي يستلزم لصدق الكلام اليومي والصدق حسن والكذب قبيح وملزوم الحسن حسن وملزوم القبيح قبيح
فيلزم اجتماع الحسن والقبح الذي هو لا حسن في الكلام الغدي وهو اجتماع النقيضين في الكلام الغدي
وقال السيد الشريف الجرجاني في حاشية شرح المختصر ان هذا ايضا جيد ولكن المذكور في الكتاب
اوفق للمتن لكن التفتازاني اورد النظر على شرح الشرح على هذا التقرير بان ان اريد لاكذبن غدا
في الجملة فلا يصدق على شيء من الكلام الغدي ان صدقه مستلزم لكذب هذا الكلام وان
اريد لاكذبن غدا في كل خبر تكلم به فظاهر ان كذب شيء لا يستلزم صدقه وانما الكلام في المجموع
ولا يلزم اجتماع النقيضين اذا كان الحسن والقبح شرعيين او اضافيين اما الاول فلان عند التعارض
بين الحسن والقبح الشرعيين يسقط احدهما ولا محذور لان تحققه بمجرد اعتبار الشارع وجعله واما الثاني
فلاختلاف المحل اذ الفعل بجهة محل للحسن وبجهة اخرى محل للقبح فيختلف المحل اعتبارا فلا اجتماع للنقيضين
وربما يمنع ذلك اي كون حكم الملزوم حكم اللازم حقيقة بالذات فنقول لا نم ان ملزوم الحسن
حسن بالذات وملزوم القبيح قبيح بالذات بل بالعرض والمنع ذكره القاضي عضد في المواقف و
الابهري في حاشية شرح المختصر ميرزاجان ايضا في حاشيته الا ترى ان المفضي الى
المنكر لا يكون شرا بالذات بل قد يكون خيرا بالذات مثلا مجي الرسل موجب لهلاك

كثير من الناس مع انه خير بالذات قال الشيخ في الاشارات الشر داخل في القدر
اى التقدير الالهى بالعرض وبالتبع للخير وانما الداخل في القدر اولا وبالذات هو الخير ولما كان
وجود الخير متوقفا على وجود الشر القليل وليس من شان الحكيم ان يترك الخير الكثير لاجل الشر القليل فلا
قدر الشر واوجده فكان المفضى الى الشر خيرا فتأيد مسئلة النع بكلام الشيخ في الاشارات وبينه
المحقق الطوسى في شرح الاشارات بان البرد المفسد للثمار ليس شرا في نفسه من حيث هى
كيفية ما ولا بالقياس الى علته الموجبة له انما هو شر بالقياس الى الثمار لافساده امزجتها وكذا الظلم
والزنا ليسا من حيث هما امران يصدران عن قوتين كالغضبية والشهوية مثلا بشر بل هما
تلك الحيثية كالان لتينك القوتين انما يكونان شرا بالقياس الى المظلوم والى السياسة المدنية
والى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيه الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان احد تلك الاشياء
كماله وانما اطلق على اسبابه بالعرض لتاديتها الى ذلك انتهى وبالجملة فعلم منه ان المفضى الى الشر
لا يلزم ان يكون شرا بالذات بل من هذه الجهة انما يكون شرا بالعرض وكذا حال المفضى الى
الخير لا يكون من تلك الجهة خيرا بالذات بل بالعرض قد يجاب عن هذا الدليل بما ذكره القاضى
فى المواقف والابهرى فى حاشية شرح المختصر من ان هذا الدليل لا ينتهض على من يقول ان
الحسن هو العادى عن جميع وجوه القبح لانه لا يصدق الحسن عليه سواء كان صادقا او كاذبا
لان فيه جهة القبح اقول هذا الجواب بالمنع يرشدك الى الالتزام المذكور وشانه
من ان الحسن والقبح كما يكونان بالذات يكونان بالغير فان حسن الملزوم وان لم يكن مستلزما لحسن
اللازم بالذات لكنه مستلزم له بالعرض البتة وكذا قبحه يستلزم قبحه بالعرض فافهم فانه دقيق
قالت الاشاعرة فى الاستدلال على كون الحسن والقبح شرعيين ثانيا ان فعل العبد اضطرارى
صادر بدون اختياره فان فعل العبد ممكن والممكن ما لم يترجح جانب وجوده على عدمه

لو يوجد اى لا يكون موجودا فحين الوجود يكون الوجود راجحا والعدم مرجوحا وترجيح

المرجوح محال فالعدم حال ترجح الوجود محال لانه ترجيح المرجوح فما لم يجب الممكن لم يوجد

فوجود الفعل واجب لازم الصدور عن العبد بحيث لا يمكنه الترك فهو اضطرارى لا مدخل للاختيار

فيه فلا يكون فعل العبد حسنا ولا قبيحا عقلا اجماعا اما عندكم فلان كل حسن

او قبيح فهو فعل المتمكن منه اى القادر عليه وكل ما هو فعل للقادر عليه فهو مختار له لان تاثير القدرة

لا يتصور الا على وفق الاختيار فكل حسن او قبيح فهو مختار وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما ليس

بمختار وهو المراد بالاضطرارى لا يكون حسنا ولا قبيحا واما عندنا فظاهر لانا منكر حقانيتهما مطلقا

وهذا البيان للدليل الثالث الماخوذ من حاشية ميرزاجان على شرح المختصر احسن

واخصر مما بين به فى المختصر لانه غير متوقف على ابطال الاولوية الغير البالغة حد

الوجوب بخلاف ما فى المختصر لابن الحاجب حيث قال واستدل فعل العبد غير مختار فلا يكون

حسنا ولا قبيحا لذاته اجماعا لانه ان كان لازما فواضح وان كان جائزا فان افتقر الى مرجح

عاد التقسيم والا فهو اتفاقى انتهى فانه متوقف على ابطال الاولوية لان الفعل يجوز ان يكون

اولى غير واجب ومن البيان المذكور بطل شق الاولوية الغير البالغة حد الوجوب لان الراجح

اذا كان اولى غير واجب يجوز وقوع غير الاولى ووقوع غير الاولى مستحيل لانه ترجيح للمرجوح وترجيح

المرجوح محال والجواب عن هذا الدليل الثالث ان الوجوب اى وجوب فعل العبد بالارادة

المرجحة للفعل والوجوب بالارادة لا ينافى الاختيار بل يحققه فكان الوجوب بالاختيار والوجوب

بالاختيار اى باختيار العبد لا يوجب الاضطرار اى اضطرار العبد فى هذا الفعل فان الفعل

الاضطرارى ما لا يكون للاختيار فيه مدخل ضرورة الفرق بين حركتى الاختيار والرعشة

فانهما واجبتان بعلتهما مع ان الاولى اختيارية والثانية اضطرارية حاصله ما نسلم لزوم الاضطرار

من الوجوب فان الاضطرار انما يتم لو لم يكن للعبد اختيار اصلا في تقدير صدور الفعل عن الاختيار فلا اضطرار ردا لما مر فاوجب
وجوب الفعل حالة الاختيار وبكمالة قبله فان القدرة والداعي اذا اجتمعا وجب الفعل هذا ما ذكره الامام الرازي في نهايته

على انه اي هذا الدليل الثالث منقوض بفعل الباري تعالى فانه يثبت من عين هذا
الدليل كون فعل الباري تعالى اضطراريا بان يقال فعل الله تعالى ممكن والممكن لا يوجد الا بعد الترجيح
وترجيح المرجوح محال فوجب ذلك الفعل والوجوب موجب للاضطرار فيكون فعله اضطراريا فيكون الله تعالى
مضطرا في افعاله وهو كفر **فائدة** عند الجهمية وهم اصحاب جهم بن صفوان الذين
هم الجبرية حقا لانهم قائلون بعدم اختيار العبد من جميع الوجوه ان لا قدرة في العبد
اصلا لا على الكسب ولا على الايجاد بل هو اي العبد كالجماد الذي لا يقدر على شيء وهذا
سفسطة اي حكمة باطلة ومذهب فاسد لان كل عاقل يعلم بوجدانه ان العبد نحوا من القدرة فهو خلاف
الضرورة وعند المعتزلة اي للعبد قدرة موثرة في افعاله اي افعال العبد كلها سيئها
وحسنها والعبد خالق لافعاله وهم اي المعتزلة مجوس هذه الامة اي الامة المحمدية فانهم
اثبتوا خالقين الله تعالى والعبد كما اثبت المجوس خالقين احدهما للخير وهو المسمى بيزدان والثاني
للشر وهو المسمى باهرمن وفي الحديث القدرية مجوس هذه الامة رواه الدارقطني والمعتزلة رأوا العبد
قادرا مستقلا فصاروا قدرية وهم يقولون ان المراد بالقدرية اهل السنة لانهم يقولون بقدر
الخير والشر من الله تعالى والمعتزلة فاقصروا ان الامكان ليس من شانه افادة الوجود
للغير فالعبد ممكن محتاج الى الغير لا يفيد وجود شيء فكيف يكون له قدرة موثرة يصدر بها افعال
وعند اهل الحق وهم اهل السنة والجماعة له اي للعبد قدرة كاسبة بها يصدر الافعال
منه لكن عند الاشعرية ليس معنى ذلك اي وجود القدرة الكاسبة له الا وجود
قدرة متوهمة يتخيلها العبد قدرة مع الفعل الا انها خلية اي مخلية عن الايجاد اصلا

لا في المحل ولا في القدرة فعندهم اذا اراد الله تعالى ان يخلق في العبد فعلا يخلق اولا صفة تتوهم
في اول الامر انها قدرة على شيء ثم توجه الله تعالى الى الفعل ثم يوجد الفعل فنسبة الفعل الى العبد
كنسبة الكتابة الى القلم والاشاعرة القائلون بهذه القدرة المتوهمة الغير الموجودة قالوا ذلك
اي هذه القدرة المتوهمة كاف في التكليف اي تكليف الله لعباده بالافعال والاعمال
والحق انه اي قول الاشاعرة كقول الجبرية فانهم لما قالوا بالقدرة المتوهمة فلم تكن في
العبد قدرة حقيقية فاي فرق بينه وبين الجماد وهو الجبر فهم وان كانوا محترزين عن القول
بالجبر لفظا لكنهم قائلون به معنى وعند الحنفية الكسب صرف القدرة المخلوقة من
الله تعالى للعبد الى القصد المصمم اي الخالص الى الفعل اي فعل العبد الظاهر
تعلق الجار والمجرور الاول بصرف القدرة والجار والمجرور الثاني بالقصد فلها اي للقدرة
المخلوقة من الله تعالى للعبد تاثير في القصد المذكور اي القصد المصمم الى الفعل ويخلق
الله الفعل المقصود عند ذلك اي عند صرف القدرة الى القصد المصمم بالعادة
يعني جرت عادة الله يخلق الفعل عند صرف العبد هذه القدرة لا ان الصرف المذكور والقصد
المسطور موثران في الفعل ولما كان ههنا مظنة سؤال بان الكلام ينقل الى ذلك القصد بان
فاعل ذلك القصد ماذا فان كان فاعله العبد فهو مذهب المعتزلة وان كان فاعله الله فهو مذهب
الاشعرية فاشار الى جوابه بقوله فقيل ذلك القصد من الاحوال اي وصف غير موجود
ولا معدوم في نفسه قائم بموجود فالاحوال هي الامور الاعتبارية التي وجودها بمناشيها
ابن الهمام في التحرير وعليه اي على ثبوت الحال جمع من المحققين وذكره تلميذه ابن امير الحاج في
التقرير منهم القاضي ابو بكر وامام الحرمين فليس القصد بخلق اي بخلق الله لان القصد حال والحال
لا يكون موجودا ولا معدوما والخلق افاضة الوجود بالذات كما للجواهر والاعراض بل ما حدث

دنہوا بداامر والمیں لا احداث کالخلق بل ھو ای الاحداث اھون ای اسہل
من الخلق فیجوز ان یکون قدرۃ العبد محدثۃ لا خالقۃ قال رستاذ الاستاذ فانہ لاجل ان یتمم
صلوح المادۃ لقبول الفعل فہو من جملۃ متممات استعداد الممکن الذی ہو نحو من الامکان شئے
احق فلا باس ان تحدث قدرۃ العبد ہذا القصد المصمم ولیست النصوص شاہدۃ الا بان
الخلق لہ تعالی فقط ای افاضۃ الوجود فانہ یصیر المتصف بہ ذاتا مستقلۃ بخلاف الاعتبارات
الا تری ان العقلاء اتفقوا علی ان الامکان غیر معلل انتہی وقیل ذلک القصد لیس بحال لان الحالۃ
الحال بذاتہ فان الواسطۃ بین وجود الشئ وسلبہ غیر معقولۃ بل ھو ای القصد موجود فی
الخارج وہذا قول الجمہور نص علیہ ابن امیر الحاج فی التقریر شرح التحریر فیجب تخصیص القصد
المصمم من عموم الخلق ای خلق کل شئ للہ تعالی بالعقل بان کل فعل من افعال
العبد مخلوق للہ تعالی الا ہذا القصد فانہ لیس بمخلوق لہ بل ہو مخلوق للعبد فالمراد بقولہ تعالی
خلقکم وما تعملون سوی القصد المصمم لانہ ای کون القصد المصمم مخلوقا للعبد ادنی ما یتحقق
بہ فائدۃ خلق القدرۃ فی العبد التی من شانہا التمکن من الفعل والترک للعبد وینتفی بہ الجبر اذ
فائدۃ خلق القدرۃ ان یؤثر فی شئ وادناہ ان یؤثر فی ہذا القصد وفعل للہ تعالی الحکیم
لا یخلو عن غایاتہا المودعۃ فیہا فلا بد ان یکون للقدرۃ نحو من التاثیر ولانہ ادنی ما یتحسن بہ ای
بکون القصد المصمم مخلوقا للعبد حسن التکلیف ای تکلیف العبد بالافعال والاعمال بان تکلیف
غیر القادر مما یحیلہ العقل وہذا ادنی طریق کونہ قادرا وھذا ای ما ذہب الیہ الحنفیۃ کانہ واسطۃ
بین الجبر الذی ہو مذہب الجہمیۃ والاشاعرۃ والتفویض الذی ہو مذہب المعتزلۃ حیث
فوضوا الافعال من کل الوجوہ الی العباد لان مذہبہم لیس بجبر محض بل قالوا بان لقدرۃ العبد تاثیرا
فی القصد فجعلوا العبد مختارا ولم یقولوا بان جمیع افعال العبد مخلوق لہ وفیہ ما فیہ ای قیل

من ان القصد موجود وهو مخصوص من عموم الخلق ما فيه من ان الامكان ليس من شانه افادة
الوجود للغير فكيف يفيد الممكن الوجود للقصد هذا توضيح ما قاله بركت الله ابادی وقال بعضهم انه اشارة
الى ان اتجاه حسن التكليف وتحقق فائدة خلق القدرة تقتضيان ان يكون للعبد صنع واما
ان ذلك الصنع هو القصد فغير لازم فتخصيص القصد من بين سائر الافعال تخصيص من غير مخصص وعندی
ان فی صدور الافعال الاختيارية لابد من ادراك كلی به تنبعث ارادة كلية وادراك جزئی به تنبعث
ارادة جزئية فالعبد مختار بحسب الادراكات الجزئية الجسمانية فان الارادة الجزئية
تتعلق بالفعل وتحيث بها مجبور بحسب العلوم الكلية العقلية التی تنبعث بها
الارادة الكلية ففی انبعاث الارادة الكلية مجبور وفی انبعاث الارادة الجزئية مختار وشرح
ذلك فی الفطرة الالهية وحاصل ما ذكره المصنف فی الرسالة المسماة بالفطرة الالهية
وهی فی اصول غامضة منها مسئلة الاختيار ان الامور الشرعية امور جزئية وفی العبد لصدور
الامر الجزئی مباد جزئية قريبة كالتخييل الخاص والشوق الخاص والارادة الخاصة ومباد كلية بعيدة
كالارادة الكلية والاولی مدركة بالوهم لانها معان جزئية والاخری مدركة بالعقل لكونها كلية
فالعبد بالنظر الی العلوم الجزئية الوهمية مختار وبالنظر الی العلوم الكلية مجبور ولما كان الشرائع امورا
جزئية صح التكليف بها بالنظر الی المبادی الجزئية القريبة لان العبد فی الفعل الجزئی بالنظر الی
المبادی القريبة الجزئية مختار وانها ای الفطرة الالهية لاجدی ای انفع من تفاريق
العصا ای قطعات العصا المكسور هذا مثل يضرب فی شیء كثير النفع وللعرب فی قطعات العصا المكسورة
فوائد فلهذا يقال ان هذا انفع من تفاريق العصا   وقالت الاشاعرة فی الاستدلال علی
كون الحسن والقبح شرعيين رابعا لو كان كل من الحسن والقبح كذلك ای عقليا لذات الفعل
او لصفة او لاعتبار لا بجعل جعل الشارع لم يكن الباری تعالی مختارا فی الحكم ای فی الايجاب

او التحريم او نحوهما لان الحكم على خلاف مقتضى الحسن والقبح حكم على خلاف المعقول والحكم على خلاف المعقول اي خلاف ما يقتضيه العقل قبيح ويستحيل صدور القبيح من الله تعالى فوجب منه تعالى الحكم بالتحريم مثلا فيما قبح عقلا وبالايجاب مثلا فيما حسن عقلا فلا يكون مختارا في الحكم وهو باطل بالاجماع والجواب عن هذا الدليل الرابع ان موافقة حكمه تعالى للحكمة لا توجب هذه الموافقة الاضطرار فان وجوب الحكم على مقتضاها لاجل الحكمة بالاختيار والوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار وقالت الاشاعرة في الاستدلال على كون الحسن والقبح شرعيين خامسا انه اي الشان لو كان كل من الحسن والقبح كذلك اي عقليا لجاز العقاب على مرتكب القبيح وتارك الحسن اذا كان ترك الحسن قبيحا قبل البعثة لان القبح استحقاق العقاب كما ان الحسن استحقاق الثواب وهو اي جواز العقاب قبل البعثة منتف بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولما كان هنا مظنة سؤال بانا لا نم انتفاء جواز العقاب قبل البعثة بهذه الاية اذ الاية تدل على نفي وقوع العذاب لا على نفي جوازه اجاب عنه بقوله فان معناه اي معنى قوله تعالى ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ليس من شاننا ولا يجوز منا ذلك اي التعذيب قبل البعثة اذ مثل هذا التركيب من مظان الاستعمال في مثل هذا المعنى كما في قوله تعالى وما كنا ظالمين وما كنا لاعنين ولو اريد الوقوع لقيل وما نعذب ويؤكده ما ذكره صاحب الكشاف ان معناه ما صح منا صحة تدعو اليها الحكمة ان نعذب قوما الا بعد ان نبعث اليهم رسولا اقول في الجواب عن الدليل الخامس ان القول بكون الحسن والقبح عقليين انما يقتضي جواز التعذيب قبل البعثة نظرا الى العقل والاية المذكورة انما تدل على عدم جواز التعذيب نظرا الى الحكمة والجواز اي جواز التعذيب قبل البعثة نظرا الى العقل

۶۲

لاينافي عدم الجواز اي عدم جواز التعذيب نظرا الى الحكمة كيف يجوز التعذيب
نظرا الى الحكمة والحال انه حينئذ اي عدم البعثة قد كان لهم اي للناس العذر بنقصان
العقل وخفاء المسالك اي الدلائل الدالة على حسن الافعال وقبحها بان يقولوا كانت
عقولنا ناقصة لايدرك بها حسن الفعل وقبحه وكانت الدلائل الدالة على حسن الفعل وقبحه مخفية علينا
فانا معذورون ولهذا العذر قال الله تعالى ورسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون
للناس على الله حجة بعد الرسل اي ارسلنا رسلا مبشرين بالثواب ومنذرين بالعذاب
لئلا يعتذر الناس ويقولوا انا معذورون ويكون للناس بيان العذر على الحجة واقول
ايضا في الجواب عن الدليل الخامس الملازمة بين كون الحسن والقبح عقليين وبين
جواز العقاب قبل البعثة ممنوعة فانه اي جواز العقاب فرع الحكم ونحن اي معشر
الحنفية لانقول به اي بالحكم قبل البعثة وانما ينتهض هذا الدليل على المعتزلة القائلين
بثبوت الحكم قبل البعثة وعلى الماتريدية وجمهور مشائخ العراق القائلين بان العقل قد يستقل
في درك بعض احكامه تعالى ايضا فخصصوا اي المعتزلة للجواب عن الدليل المذكور العذاب
المفهوم من الآية بعذاب الدنيا كما عذب به المتقدمون من مكذبي الرسل بدلالة
السياق اي بدلالة اللاحق بالآية وهو قوله تعالى واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا
مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا اي اهلكنا فمعنى الآية ماكنا معذبين في
الدنيا حتى نبعث رسولا ورد جواب المعتزلة بانا سلمنا التخصيص لكنه لايجدي نفعا فان الآية
لما دلت على انه لايليق بحكمته ورحمته ايصال العذاب الادنى على ترك الايمان والشكر قبل
تنبيههم بارسال الرسل فدلالتها على ان لايوصل اليهم العذاب الاكبر على تركها قبل ذلك
اولى والمعتزلة اوّلوا الرسول الواقع في الآية بالعقل فانه اي العقل رسول باطن

٦٣

فى تنبيه الغافل فالمعنى حتى نبعث رسولا باطنا هو العقل الى غير ذلك من تاويلاتهم ومنها
ان خصوص الرسول ليس بمراد بل المراد المنبه من قبيل اطلاق الجزئى على الكلى فالمعنى و
ما كنا معذبين حتى نبعث بعض التنبيه ومنها ان المعنى ما كنا معذبين بترك الشرائع التى
لا سبيل اليها الا التوقيف ولا يخفى ان كل ذلك خلاف الظاهر والمعتزلة القائلون بثبوت
الحكم قبل الشرع فى الجملة قالوا لو كان الحكم شرعيا لزم افحام الرسل اى اسكاتهم
عجزهم عن اثبات الرسالة والنبوة والافحام بالفاء والحاء المهملة عند امرهم اى امر الرسل
المكلف بالنظر فى المعجزات يعنى اذا ادعت الرسل رسالتهم فينكر عليهم المكلف فيقولون
لنا معجزات فانظر اليها كى تعلم صدقنا لا نها حجج موصلة الى ما ادعينا فيقول المكلف المنكر
لا انظر فى المعجزات ما لم يجب على النظر فى المعجزات اذ لان يمتنع ما لم يجب عليه ولا يجب
على النظر فى المعجزات ما لم انظر فى المعجزات اذ لا وجوب بالفرض الا بالشرع فوجوب النظر
فى المعجزات متوقف على ثبوت الشرع المتوقف على النظر فى المعجزات فيتوقف كل واحد من
النظر فى المعجزات ووجوب النظر فى المعجزات على الآخر فيرجع الى الدور ولا سبيل للرسل
الى دفعه على قولكم وهو معنى الافحام والمعتزلة قالوا ولا يلزم اشكال افحام الرسل
علينا لانا نمنع المقدمة القائلة لا يجب النظر ما لم انظر لان وجوب النظر فى المعجزات
عندنا لا يتوقف على الشرع بل هو من القضايا النظرية الجلية التى تسمى الفطرية
القياس يعنى من القضايا النظرية التى قياساتها معها مثل الاربعة زوج فوجوب النظر
يعلم بالعقل بدون الاستعانة بالشرع وفيه ما فيه من ان كون وجوب النظر من القضايا
الجلية لو كان القضايا الموقوف عليها وجوب النظر بديهية وليس كذلك لتوقف وجوب
النظر على افادة النظر العلم مطلقا اى فى الجملة وقد ذكرنا فى السمنية وفى الالهيات تمامه

وقد اتفق المسلمون على ان معرفة الله تعالى واجبة وقد جحده الحشوية وان المعرفة لا تتم الا
بالنظر وقد منعه الصوفية وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وكل واحد منها لا يثبت الا بالنظر
الدقيق ولذلك اختلف فيه فبطل ما زعموا من ان وجوب النظر من القضايا الفطرية القياس
والجواب عن استدلال المعتزلة على طريق ما ذكره ابن الحاجب في المختصر وغيره في غيره
وقرره القاضي عضد في شرح المختصر المنع للمقدمة القائلة لا يجب النظر ما لم انظر وتقريره
انا لا نسلم ان الوجوب اي وجوب النظر في المعجزة يتوقف على النظر في المعجزات
فانه اي وجوب النظر في المعجزات او مطلق الوجوب الشامل له ولغيره المفهوم من وجوب النظر
ثابت في نفس الامر بالشرع نظر المكلف في المعجزات او لم ينظر ثبت الشرع عنده
او لم يثبت لان تحقق الوجوب في نفس الامر لا يتوقف على علم المكلف بالوجوب وان توقف
تحقق الوجوب في نفس الامر على علم المكلف بالوجوب لزم الدور لان العلم بالوجوب في نفس الامر
متوقف على تحقق الوجوب في نفس الامر ضرورة مطابقته اياه وليس ذلك اي وجوب
النظر قبل النظر وثبوت الشرع والتكليف به من تكليف الغافل عنه المستحيل كتكليف
النائم والمجنون بالجنون المطبق والصبي الغافل لان الغافل من لا يفهم الخطاب النازل عليه
والمكلف بوجوب النظر ليس كذلك فانه اي المكلف بوجوب النظر يفهم الخطاب
النازل عليه المفيد للتكليف وان لم يصدق به وليس التصديق بالتكليف شرطا لتحقق التكليف
والحاصل ان الغافل عن التصور لا يجوز تكليفه لا الغافل عن التصديق اقول من جانب المعتزلة
في دفع هذا الجواب ما سلمنا ان وجوب النظر في نفس الامر لا يتوقف على النظر لكن لا يعلم المكلف
وجوب النظر الا بامر الرسول فالمكلف لو قال حين قال له الرسول انظر لا امتثل امرك
بالنظر ما لم اعلم بوجوب الامتثال اذ له اي للمكلف ان يمتنع عما لم يعلم

٦٥

وجوبه خلاف يمتنع عن النظر فانه غير عالم بوجوبه ولا اعلم الوجوب الا بالنظر فلم
امتثل امرك بالنظر لكان هذا القول بمحل من المساغ اى الجواز فيلزم الافحام
اى اسكات الرسل وعجزهم والحق فى الجواب ما اجاب به الفاضل مرزاجان فى حاشية مختصر
توضيحه ان افحام الرسل وان كان جائزا بالنظر الى الادلة والنظر لكن الله تعالى لا يوقعه
للطفا وعادة كيف وان اراءة المعجزات واجبة على الله تعالى لطفا
لعباده عقلا عند المعتزلة فان من اصولهم وجوب اللطف على الله تعالى او عادة
عند اهل السنة والجماعة فان لهم ان يقولوا ان عادة الله تعالى جارية باراءة المعجزات
للمكلفين وهو تعالى متم نوره ولو كره الكافرون و قالت المعتزلة ثانيا انه
اى الحكم بالحسن او القبح لولاه اى لو لم يكن عقليا لم يمتنع الكذب على الله تعالى
اذ امتناع الكذب على الله تعالى لقبح الكذب ولا قبح للاشياء عقلا على هذا التقدير فيثبت قبح
الكذب بالنسبة الى الله تعالى وان القبح الشرعى فلا يتصور فى حقه تعالى لترتبه على النواهى الشرعية
المتعلقة بالعباد لا بالخالق تعالى واذا جاز الكذب على الله تعالى فلا يمتنع اظهار المعجزات
على يد الكاذب فان هذا من شعب الكذب وقيل معناه جاز الكذب على النبى المظهر للمعجزات
فينسد باب النبوة اما على المعنى الاول فلان النبى الصادق لا يمتاز من الكاذب واما على
المعنى الثانى فلا يتيقن على قوله فلا نعلم امرا من الشريعة والجواب عن هذا الدليل انه
اى الكذب نقص وتقدم انه لا نزاع فيه اى فى النقص حاصله ان الكذب قبيح
بمعنى صفة النقصان لا بمعنى استحقاق الذم والعقاب وقد سبق انه لا نزاع فى القبح بمعنى صفة
النقصان بل النزاع فى القبح بمعنى استحقاق الذم والعقاب وما فى المواقف من ان النقص
فى الافعال كالكذب واظهار المعجزة على يد الكاذب يرجع الى القبح العقلى الذى

66

قوله فيلزم الافحام
لا يمتنع وقد كانت
[illegible]
على [illegible]
الكذب [illegible]
[illegible]
اراءة المعجزات
على يد الكاذب
انما هو قبيح الامر
[illegible]
[illegible]
امتناع [illegible]

ان مما حرم القبح
العقلى [illegible]
جواز ان يمتنع [illegible]
[illegible] العادة او
[illegible]
[illegible]
[illegible]

اكثر الاشاعرة وحاصل ما في المواقف ان النقص على قسمين نقص في الافعال كالكذب
ونقص في الصفات كالجهل فالنقص في الافعال يرجع الى القبح العقلي المتنازع فيه الذي
بمعنى استحقاق الذم والعقاب عقلاً لانه تعالى مختار في الافعال فيستحق على فعله المدح و
الذم والنقص في الصفات لا يرجع الى القبح العقلي المتنازع فيه بل الى القبح المقابل للحسن بمعنى
صفة الكمال وهو عقلي بالاتفاق من غير نزاع لان الصفات غير اختيارية له تعالى والقبح المتنازع فيه
لا يكون في غير الاختياريات فممنوع بانا لا نسلم رجوع النقص في الافعال الى القبح العقلي
المتنازع فيه الذي ليس من الاستحالات العقلية فان ما ينافي الوجوب الذاتي الذي
هو الكمال كيفما اي صفة كان ذلك المنافي او فعلا من الاستحالات العقلية
التي لا نزاع لواحد من العقلاء فيها فالتخصيص بكون الكيف المنافي للوجوب من
الاستحالات العقلية ومن القبح المتفق على عقليته وعد الفعل المنافي للوجوب
الذاتي من القبح العقلي المتنازع فيه لا من الاستحالات العقلية تحكم ولذلك اي لكون
ما ينافي الوجوب الذاتي كيفما كان من الاستحالات العقلية اثبته اي اثبت كون
الكذب نقصا ممتنعا بلا انصاف تعالى به المتكلمون الذين هم غير مستدلين بدين لا يستندون
اقوالهم الى نبي من الانبياء لكن يلزم على الاشاعرة القائلين بجواز تعذيب الطائع
اي المطيع الغير العاصي امتناع تعذيب الطائع كما هو اي الامتناع مذهبنا
اي الحنفية ومذهب المعتزلة فانه اي تعذيب الطائع نقص يستحيل
عليه تعالى اذ لو كان امتناع الكذب على الله تعالى لكونه نقصا عندهم امتنع تعذيب
الطائع ايضا لان تعذيب الطائع والكذب سواسيان في النقصية وهو خلاف
مذهب الاشاعرة وقولهم ففي الاستدراك اشارة الى ان الجواب بانه نقص غير تام مسلمه

قال الاشعری علی التنزل ای الانتقال من المذهب الحق الذی ہو فی غایۃ العلو اعنی
بطلان حکم العقل الی المذہب الباطل الذی ہو فی غایۃ الانخفاض اعنی تسلیم کون العقل
حاکما یعنے قال الاشعری علی تقدیر تسلیم ان للعقل حکما بابطال وجوب شکر المنعم
علی العبد المنعم علیہ وبنی حکم العقل فی خصوص ہذا قال الابہری فی حاشیۃ شرح
المختصر ان المراد بالتنزل ہو الانتقال من مذہبہم وہو ان العقل لیس حاکما فی الاحکام
الشرعیۃ اصلا الی موافقۃ الخصم وتسلیم ان العقل حاکم فی الجملۃ انتہی وقال السید فی حاشیتہ
علی شرح المختصر وکان الفائدۃ فی تسلیم القاعدۃ بعد ابطالہا وبیان فساد ہاتین المسئلتین
یعنے وجوب شکر المنعم وکون الحکم لافعال العقلاء قبل الشرع اللتین ہما من فروعہا
المتبرۃ اظہار سقوط کلامہم فی عرفہم بناء علی اصلہم کسقوط کلامہم فی اصلہم انتہی شکر المنعم
لیس بواجب عقلا بل شرعا قال الامدی فی الاحکام شکر اللہ تعالے عند الخصوم لیس ہو
معرفۃ اللہ سبحانہ لان الشکر فرع المعرفۃ وانما ہو عبارۃ عن تعب النفس والزام المشقۃ
لہا بالاجتناب عن المستقبحات العقلیۃ والعزم الی الخصائل الحسنۃ کذلک وقال
الاسنوی فی شرح المنہاج ولیس المراد بالشکر ہو قول القائل الحمد للہ رب العالمین
والشکر للہ تعالے ونحوہ بل المراد اجتناب المستخبثات العقلیۃ والاتیان بالمستحسنات
العقلیۃ والمنعم ہو الباری سبحانہ وتعالے انتہی وقیل ان المراد بالشکر صرف العبد
جمیع ما انعم اللہ سبحانہ علیہ فیما خلق لاجلہ کصرف النظر الی مطالعۃ مصنوعاتہ والسمع
الی تلقی اوامرہ نص علیہ السید والابہری ومیرزاجان الشیرازی فی حواشیہم علی
شرح المختصر خلافا للمعتزلۃ فانہم قائلون بوجوب شکر المنعم وقد نص صدر الشریعۃ
فی التوضیح علی ان شکر المنعم واجب عقلا عندنا وفی کشف البزدوی عن القواطع

وذهب طائفة من اصحابنا الى ان الحسن والقبح ضربان ضرب يعلم بالعقل كحسن العدل
والصدق النافع وشكر النعمة وقبح الظلم والكذب الضار ثم فيه واليه ذهب كثير
من اصحاب ابي حنيفة الامام خصوصا العراقيين منهم وذكر الاسنوي في شرح المنهاج
واليه يميل الامام فخر الدين الرازي في بعض كتبه الكلاميه استدل على مذهب الاشعري
في مختصر ابن الحاجب والمنهاج والتحرير وغيرها بانه اى بان الشكر لو وجب
عقلا لوجب لفائدة والا كان عبثا والعقل لا يوجب العبث ولا فائدة
لله تعالى لتعاليه عنها اي عن الفائدة لان الفائدة اما جلب منفعة او دفع
مضرة والله تعالى منزه عن ذلك ولا للعبد اما في الدنيا فلانه اي
الشكر مشقة على النفس لا حظ لها فيه وما هو مشقة بلا حظ لا يكون فائدة للعبد في
الدنيا واما في الاخرة فلانه اي الشان لا مجال اى لا طاقة للعقل
في درك ذلك اي امر الاخرة فان امور الآخرة من الغيب الذي لا يدرك
بالعقل اقول في الجواب عن هذا الاستدلال اخذا مما ذكره السيد في حاشيته
على شرح المختصر بقوله قيل فيه نظر لان المعتزلة لما قالوا باستقلال العقل
بادراك حسن بعض الافعال الموجب للثناء والثواب فقد قالوا بمعرفة الفائدة
الاخروية فكيف يسلمون عدم المجال باستقلاله انتهى بعد تسليم ما ادعاه
المعتزلة من كون العقل حاكما بالحسن والقبح كما هو اي التسليم معنى التنزل
لان معنى التنزل القول بعد تسليم ما ادعاه المدعي القول بانه اي الشان
لا مجال للعقل في درك الآخرة مشكل اذ تسليم كون العقل حاكما تسليم
المجال له على انه اي الشان لو تم هذا الاستدلال لا ستلزم

هذا الاستدلال على عدم الوجوب مطلقاً سواء كان وجوب الشكر او وجوب غير الشكر فانه يجري
في عدم الوجوب مطلقا بان يقال لو وجب شيء لوجب لفائدة آه والظاهر من التنزيل
ان الكلام في الخاص الذي هو وجوب الشكر بعد التسليم المطلق اي مطلق الوجوب
في لفظ الظاهر اشارة الى انه يمكن ان يقال المعتزلة لما قالوا بالحكم مطلقا تكلموا في وجوب
الشكر فتكلمت فيه مع قطع النظر عن صحة المتفرع عليه اعني الحكم مطلقا مع ان المشقة لا تنفي
الفائدة هذا جواب آخر من الاستدلال حاصله ان قول المستدل الشكر مشقة مسلم لكن لا نسلم
ان المشقة تنفي الفائدة فانه يجوز ان تكون مع المشقة فوائد كاستمرار الصحة وسلامة الاعضاء الباطنة
الظاهرة وزيادة الرزق ودفع القحط الى غير ذلك مما لا يخفى فان العطايا
جمع عطية وهي ما تعطى على متن البلايا المتن الصلب والبلايا جمع بلية
قال الله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا فالآية سند
لما قال ان المشقة لا تنفي الفائدة حاصله ان الجهاد من اعظم المشاق مع انه
موجب لفائدة هداية السبل والمعتزلة قالوا مستدلين على وجوب شكر المنعم عقلا
بالمعارضة على مقدمة دليل الاشاعرة وهي ان الشكر لا فائدة فيه للعبد في الدنيا
بان الفائدة تنقسم الى جلب منفعة ودفع مضرة وانه اي الشكر يستلزم
الامن من احتمال العقاب بتركه اي بترك الشكر وهو دفع المضرة
وكلما كان كذلك اي كل شيء كان مستلزما للامن من احتمال العقاب
بتركه الذي هو فائدة دفع المضرة فهو واجب وعورض ما قالت المعتزلة
في الاستدلال بطريق المعارضة في مختصر ابن الحاجب والتحرير وغيرهما بوجهين
اولا بانه اي الشكر تصرف في ملك الغير فان العبد الشاكر مع جميع [illegible]

قوله عدم الوجوب مطلقا فانه [illegible] انه مجال العقل في امور الآخرة لم يكن شيء واجبا عقليا فانه [illegible] ذكر في الآخرة وقد تقدم انه لا يدرك بالعقل ١٢

[illegible] ١٢

في ملك الرب المشكور والشكر لا يكون الا بصرف القلب والجوارح الى ما خلقتا لاجله
فيكون الشكر قبل الشرع بدون امر الرب تعالى تصرفا في ملك الغير بغير اذنه
والتصرف في ملك الغير بدون اذنه حرام فيكون الشكر حراما ويجاب عن هذه
المعارضة بهذا الوجه بانا سلمنا ان الشكر قبل الشرع وان كان تصرفا بغير الاذن
الشرعي لكن لا نسلم انه تصرف بغير الاذن مطلقا بل هو تصرف بالاذن
العقلي وهذا الاذن اذن من الله تعالى فان العقل رسول باطن عند المعتزلة
على انه اي التصرف في الشكر مثل الاستظلال بجدار الغير والاستصباح
بمصباح الغير فكما انهما لا حاجة الى الاذن فيهما فكذا لا حاجة الى الاذن في الشكر لعدم
تضرر المالك بالتصرف في ملكه وثانيا بانه اي الشكر على نعمه يشبه
الاستهزاء بالله تعالى بوجهين احدهما ان لا يكون للنعم قدر يعتد به بالنسبة
الى مملكة المنعم وعظمته وثانيهما ان لا يكون شكره ما يليق بمنصب المنعم ونعم الله الفائضة على العبد
ليس لها قدر يعتد به بالنسبة الى عظمته وملكوته والشكر الذي فعل العبد لاجلها لا يليق بكبريائه لانهم عنوا
بهذا الشكر النظر في معرفة الله تعالى ليعلم انه واحد قادر عالم فمثله كمثل فقير يتصدق عليه ملك عظيم
يملك البلاد شرقا وغربا بكسرة من الخبز او قطرة من الماء فان ما انعم الله تعالى على عباده
بالنسبة الى كبريائه وخزائن ملكه اقل من نسبة اللقمة الى خزائن الملك فطفق الفقير
يشكر في المحافل العظيمة باشارة الاصبع الى الملك العظيم بانه متوحد بالملك
اعطاء كسرة من الخبز او قطرة من الماء ولما لم يليق هذا المنصب في ذلك الملك يعد استهزاء
فالشكر يشبه الاستهزاء وكلما يشبه الاستهزاء فهو حرام فالشكر حرام قال الفاضل ميرجان
في حاشيته على شرح المختصر لم يقل انه استهزاء لانه مندفع بان الاستهزاء انما يتحقق بالقصد

لكن ذلك مما يعد استهزاء وكان في صورته ففيه سوء الادب يجب ان يحترز عنه
وذلك كما قال الاشاعرة ان اسماء الله تعالى توقيفية لاحتمال سوء الادب
فيه بناء على جواز فهم معنى منه غير مقصود فيه سوء الادب فتامل انتهى وهو
اي المذكور في المعارضة بالوجه الثاني ضعيف لانا نمنع الكبرى بانا لا نسلم
ان كلما يشبه الاستهزاء فهو حرام فان المعتبر عند الله الاخلاص بالنية الخالصة
فكل ما صدر عن العبد وهو صالح للتعظيم في الجملة بالنية الخالصة فهو حسن البتة
وايضاً لا نسلم ان الشكر يشبه الاستهزاء فان الشرع ورد بوجوب الشكر وكيف
يقال ان الشرع ورد بوجوب ما يشبه الاستهزاء اذ الشبيه بالاستهزاء
قبيح والقبيح لا يكون واجبا فتدبر اشارة الى الرد مسئلة لا خلاف
لاحد من اهل السنة والمعتزلة القائلين بان الحكم من الشرع او العقل في
ان الحكم وان كان اي الحكم في كل فعل قديما عند اهل السنة فان الحكم
عندهم عبارة عن خطاب الله الازلي القديم المتعلق بافعال المكلفين اقتضاءً
وتخييراً او الحكم حادث عند المعتزلة لان الحكم عندهم عبارة عن الوجوب والحرمة
وغير ذلك وهذه الامور معللة بعلل حادثة بارادة العبد عندهم فتكون حادثة
فيكون الحكم حادثا لكن يجوز ان لا يعلم قبل البعثة اي قبل ارسال الرسل
بعض منه اي من الحكم بخصوصه اي من حيث انه خاص بعينه لا خلاف
لاحد من الفريقين اعني اهل السنة والمعتزلة في ان الحكم يجوز ان لا يعلم منه
بخصوصه قبل البعثة وان كان الحكم قديما عند اهل السنة فالكل متفقون في
عدم العلم ببعض من الحكم بخصوصه وان افترقوا بان الاشاعرة وجمهور الحنفية

قائلون بانه لا يعلم شيء من الاحكام قبل البعثة والمعتزلة وبعض الحنفية قائلون

بعدم علم البعض فقط اما عدم العلم ببعض الاحكام عند المعتزلة القائلين

بعقلية الحكم فلانه اي الحكم وان كان ذاتيا ثابتا بدون الشرع مقتضى

ذات الفعل لكن منه اي من الفعل ما اي فعل لا يدرك العقل

علة الحسن والقبح فيه اي في هذا الفعل فلا يعلم الحسن والقبح فكيف يعلم

الحكم الذي بناؤه عليهما كوجوب صوم رمضان وحرمة صوم اول شعبان

واما عند غيرهم اي غير المعتزلة فلان الموجب اي موجب الحكم وان كان

الكلام النفسي القديم لكن انما كان ظهوره اي ظهور الحكم بالتعلق اي

بتعلق الكلام النفسي القديم بمن يخاطب بذلك الكلام او بتعلق الحكم بالمحكوم وهي

اي التعلق حادث بحدوث البعثة فلا علم مشخص اي معين قبلها

اي قبل البعثة فلا حرج في شيء من الفعل والترك عندنا اي عند

اهل السنة فلا تكليف بالاحكام لسكان الجبل الذين لم تبلغهم الدعوة عندنا خلافا

للمعتزلة فان سكان الجبل مكلفون بالاحكام عندهم ولم يعتد ببعض الاحكام التي

قال بتكليفها بعض الحنفية منا واما الخلاف المنقول عن اهل السنة

ان الاصل في الافعال الاباحة كما هو مختار اكثر الحنفية منهم الكرخي

والعراقيون والشافعية وفي التفسير الاحمدي هو مذهب طائفة وفي الدر المختار

هو اي المعتزلة وفي حاشية شرح المنار للمصنف وهو مذهب معاوية وعمر

مروان وابنه يزيد وغيرهما والقول بانه مذهب الشافعي ليس عندي شيء لانه

لم ينقل عنه في صحيح الا ما يوافق التوقف او الحظر كما ذهب اليه غيرهم

١٢ الاباحة اصالةً والحرمة بعارض النهي كذا في التقرير ١٢ منه رحمه الله ٥٣ قوله ونحوهم منهم ابو منصور الماتريدي وصاحب الهداية وعامة اهل الحديث ١٢ منه رحمه الله ٥

فی شرح المنار للمصنف ہو مذہب لبعض اہل الحدیث وفی الحاشیۃ والصحیح ان الاصل
فی الافعال التحریم وہو مذہب علیؓ والمۃ من اہل البیت ومذہب الکوفیین
منہم ابو حنیفۃ وفی التفسیر الاحمدی الاصل عند الجمہور الحرمۃ وایضا فیہ وعند الشافعی
الاصل ہو الحرمۃ فی کل حال وفی الاشباہ نسبہا الشافعیۃ الی ابی حنیفۃ وقال
صاحب الہدایۃ فی اصولہ ان بعد ورود الشرع الاباحۃ فی الافعال الکائنۃ
فی الاموال کالبیع والاکل مثلاً والحظر فی الافعال الکائنۃ فی الانفس
کالقتل وقطع العضو والایلام بالضرب والتصرف علی الفروج مثلاً فقیل
ہذا الخلاف وقع بعد الشرع لا قبلہ بالادلۃ السمعیۃ ای دلت تلک الادلۃ
علی ان ما لم یقم فیہ دلیل التحریم ماذون فیہ عند اہل الاباحۃ
او ممنوع عنہ عند اہل الحظر وقولہ فقیل خبر لقولہ اما الخلاف المنقول الخ
وہو جواب سوال مقدر تقریرہ انہ لما تحقق انہ لا حکم عند الاشاعرۃ قبل الشرع
فکیف یصح عنہم القول بان الاصل الاباحۃ او الحرمۃ لان کلا من الاباحۃ والحرمۃ حکم و
لا حکم قبل الشرع وحاصل الجواب ان ہذا الخلاف واقع بعد الشرع بالادلۃ السمعیۃ
لا قبلہ وفیہ ما فیہ اشارۃ الی ان الظاہر من کلام الاصولیین ان ہذا الخلاف
فی الافعال قبل الشرع واما المعتزلۃ فقسموا الافعال الاختیاریۃ
وہی التی یمکن البقاء والتعیش بدونہا ای بدون ہذہ الافعال
کاکل الفاکہۃ مثلاً فی البقاع التی غذاء اہلہا غیر الفواکہ والثمار لا فیما
غذاء اہلہا الفواکہ والثمار وفی التفسیر اشارۃ الی ان الاختیاریۃ ہہنا لیست
بالمعنی المشہور الی ما تدرک فیہ قبل الشرع جہۃ حسنۃ ای موجبۃ

سلہ قولہ فیہ ما فیہ اشارۃ الی ان الذی یظہر من تتبع کلام ہو الخلاف قبل الشرع

للحسن او جهة مقبحة اي موجبة للقبح يعني الى افعال يوجد فيها طريق يقتضي العقل
بسببه حسنها او قبحها فينقسم ما تدرك فيه تلك الجهة الى الاقسام الخمسة
المشهورة من الواجب والمندوب والمباح والحرام والمكروه يعني لا تخلو تلك
الافعال من الاقسام الخمسة لانها لا تخلو من ان يشتمل احد طرفيها من
الفعل والترك على قبح اولا وعلى الشق الاول اما ان يشتمل الفعل على القبح فهي
محرمة واما ان يشتمل الترك على القبح فهي واجبة وعلى الشق الثاني فاما ان يشتمل احد طرفيها
على حسن اولا وعلى التقدير الاول اما ان يشتمل الفعل على الحسن فهي مندوبة واما
ان يشتمل الترك على الحسن فهي مكروهة وعلى التقدير الثاني وهو الذي لم يشتمل واحد من الفعل
والترك على حسن فهي المباحة والى ما ليس كذلك اي الى ما لا تدرك فيه
جهة محسنة او مقبحة يعني قسموا الافعال الاختيارية الى افعال تدرك فيها جهة محسنة
او مقبحة والى افعال لا تدرك فيها جهة محسنة او مقبحة ولم يصرح اي للمعتزلة
فيه اي فيما ليس كذلك قبل الشرع ثلثة اقوال الاول الاباحة اي
عدم الحرج وهو قول معتزلة البصرة وكثير من الشافعية واكثر الحنفية لا سيما
العراقيين قالوا واليه اشار محمد فيمن هدد بالقتل على اكل الميتة او شرب الخمر
فلم يفعل حتى قتل بقوله خفت ان يكون اثما لان اكل الميتة وشرب الخمر لم يحرما
الا بالنهي عنهما فجعل الاباحة اصلا والحرمة لعارض النهي كذا في التقرير شرح
التحرير في شرح المنهاج للاسنوي فهي مباحة عند المعتزلة البصرية وبعض
الفقهاء اي من الشافعية والحنفية كما قال في المحصول والمنتخب انتهى

منه ۵۸

الحكمة الخالق اى خلق الاشياء والافعال دفعا للعبث يعنى لولم تكن الاشياء مباحة فانت حكمة الخلق وفائدته التى هى انتفاع العبد واذا فات الحكمة صار الخلق عبثا فالاباحة لتحصيل الحكمة وتحصيل الحكمة لدفع العبث فقوله تحصيلاً مفعول له للاباحة وقوله دفعا مفعول له لقوله تحصيلاً و ربما يمنع الاستلزام بين عدم الاباحة وفوات حكمة الخلق حتى يلزم العبث بجواز ان الله تعالى خلق الاشياء ليشتهيها الخلق فيصبر فيثاب عليه فتحصل الحكمة فيندفع العبث وذكر ابن الحاجب فى المختصر هذا المنع بقوله قلنا معارض بانه ملك غيره وخلقه ليصبر فيثاب انتهى وشرحه القاضى عضد فى شرح المختصر بقوله والجواب المعارضة بانه ملك الغير فيحرم التصرف والحل بانه خلقه ليشتهيه فيصبر فيثاب عليه فلا يلزم من عدم الاباحة عبث انتهى والثانى الخطر اى الحرمة وثبوت الحرج فى حكم الشرع وهو قول معتزلة بغداد وبعض الحنفية والشافعية كما فى التقرير وهو مذهب طائفة من الامامية وابن ابى هريرة من الشافعية كما فى شرح المنهاج لئلا يلزم التصرف فى ملك الغير بغير اذنه يعنى لو لم يكن الاصل الخطر بل يكون الاصل الاباحة يلزم التصرف فى ملك الغير وهو الله تعالى فان الاشياء كلها ملك له بغير اذنه وقد مر فى مسئلة شكر المنعم بانه يجوز ان يكون هيا اذن عقلى وقد يكون التصرف فى ملك الغير بدون الاذن جائزا اذا لم يلحق المالك ضرر بذلك التصرف كالاستصباح بمصباح الغير والاستظلال بجدار الغير ولا يرد عليهما اى على القول بالاباحة والقول بالخطر انه كيف يقال

قوله وربما يمنع الى ما نقل فى شرح المختصر من ان انما خلق الله سبحانه الاشياء ليشتهيها العبد فيصبر فيثاب عليه

٧٦

قال بعض ... الاباحة ... الحمد لله ...

بالاباحة والحظر العقليين قبل الشرع وقد فرض انه لاحكم
له اى للعقل بحسن ولا قبح فيه اى فيما لا تدرك فيه جهة محسنة او
مقبحة كاكل الفواكه يعنى ان الكلام فى فعل لا تدرك فيه جهة محسنة او مقبحة
فلو كان ذلك الفعل مباحا او محظورا لكان مما تدرك فيه جهة محسنة او
مقبحة وهو خلاف المفروض فالقول بالاباحة او الحظر مع هذا المفروض جمع
بين المتنافيين لان الفرض اى المفروض ان لا علم لعلة الحكم تفصيلا
اى فى فعل فعل ولا ينافى ذلك العلم اجمالا فحكم العقل فيها بالاباحة
او الحظر اجمالا بحسب العلم الاجمالى لا ينافى عدم ادراك جهة محسنة او مقبحة تفصيلا
وربما لا يدرك شئ تفصيلا ويدرك اجمالا كالنتيجة فى الشكل الاول بالقياس الى
كبراه فانها يعلم فيها اجمالا لاشتمالها عليها ولا يعلم تفصيلا فان نتيجة قولنا العالم
متغير وكل متغير حادث يعلم اجمالا فى قولنا كل متغير حادث فانه مشتمل على قولنا
العالم حادث اذ العالم من افراد المتغير هذا توضيح ما ذكره التفتازانى فى شرح الشرح
اخذا مما ذكره القاضى عضد فى آخر شرح المختصر وقال الفاضل ميرزاجان فى حاشية
شرح المختصر اقول فيه تامل لانه اذا علم العقل الحكم على الاجمال فى اكل الفواكه مطلقا
فيعلم الحكم المخصوص لفعل فعل كاكل فاكهة الرمان مثلا بضم الصغرى السهلة الحصول
الى ذلك الحكم الكلى الاجمالى الحاصل من ويعلم الحكم الا ان يقال المراد الحكم الضرورى
ولا يخفى ما فيه من التعسف انتهى اقول يرد عليهما اى على القول بالاباحة و
القول بالحظر انه يلزم جواز اتصاف فعل واحد وهو الذى لم تدرك فيه جهة محسنة
او مقبحة بحكمين متضادين وهما وجوب الاباحة او الحظر فى نفس الامر فان فرض علم العلم

بالحكم في فعل يجوز ان يكون الوجوب مثلا في نفس الامر والا لكن لم يتم الاباحة
او الحظر فيلزم اتصاف هذا الفعل بالوجوب والاباحة او الحظر في نفس الامر
هما حكمان متضادان ولا ينفع في دفع الايراد الاجمال والتفصيل لان
اختلاف المتعلقة بالاجمال والتفصيل لا يرفع التناقض اي التضاد وههنا
الاجمال في علة معرفة لا في محل الحكم فالمعروض للنقيضين اي المتضادين
واحد فتامل لانه لا يلزم اتصاف الفعل بحكمين متضادين في نفس الامر بل
بحكم في نفس الامر وبحكم في زعم اهل المذهبين لا في نفس الامر على انه لا تضاد بين
الاباحة بمعنى عدم الحرج في الفعل وبين الوجوب الثالث التوقف
بمعنى عدم العلم بحكم معين لان ثمه حكما معينا من الخمسة وقد
لا ادري ايها واقع وهذا المعنى هو مختار الامام في المحصول والمنتخب والبيضاوي
في المنهاج ويشير كلام ابن الحاجب في المختصر وقول القاضي عضد في شرحه وذكر
عبد العزيز بن احمد بن محمد البخاري في كشف البزدوي قال عبد القاهر البغدادي
ويفسر التوقف عندهم بان من فعل شيئا قبل ورود الشرع لم يستحق بفعله
من الله ثوابا ولا عقابا والى هذا القول مال الشيخ ابو منصور فانه ذكر في شرح
التاويلات وقال اهل السنة والجماعة ان العقل لاحظ له في معرفة هذا القسم
يعني فيما يجوز ان يرد الشرع باباحته فيجب التوقف فيه الى ان يرد الشرع الا
ان يقدر ما يحتاج اليه البقاء لينتهي والتوقف قول لبعض الحنفية منهم الشيخ ابو منصور
الماتريدي وصاحب الهداية وعامة اهل الحديث ذكره ابن امير الحاج في
التقرير وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري وابي بكر الصيرفي من الشافعية

واختاره الامام فخر الدين واتباعه ذكره الاسنوي في شرح المنهاج وذكر عبد القاهر البغدادي وهذا اي التوقف مذهب ابي الحسن الاشعري وضرار وبشر المريسي وبه قال اكثر اصحاب الشافعي قاله عبد العزيز بن احمد بن محمد البخاري في كشف البزدوي وقال ابن ابي الدنيا في الشرح ناقلا عن المنتقى الصحيح من مذهب اهل السنة ان الاصل في الاشياء التوقف حتى يرد الشرع ذكره البيري في حاشية الاشباه وفي شرح المنار للمصنف قال اصحابنا وعامة اصحاب الحديث الاصل فيها التوقف وهو قول الاشعري انتهى وفي تعليقاته هذا اصح شيء عندي في هذا الباب لان التوقف اصل التقوى في الامر المسكوت عنه وهو مذهب ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم واشباههم من الصحابة انتهى وفي الدر المختار ان الصحيح من مذهب اهل السنة ان الاصل في الاشياء التوقف والاباحة رأي المعتزلة انتهى وذكره المحلي في شرح جمع الجوامع واشار بقوله لهم اي المعتزلة الى انقلا عن القاضي ابي بكر الباقلاني من ان قول بعض فقهائنا اي ابن ابي هريرة بالحظر وبعضهم بالاباحة في الافعال قبل الشرع انما هو لغفلتهم عن تشعب ذلك عن اصول المعتزلة للعلم بانهم ما انتبهوا مقاصدهم وان قول بعض ائمتنا كالاشعري بالوقف مراده نفي الحكم فيها انتهى اقول موردا على القول بالتوقف هذا اي كون الحكم لا يتعين من الشرع ثم عدم العلم بان ايها واقع يقتضي الوقف في الحقيقة اي عدم العلم بالحكم نظرا الى التفصيل بخصوصه ولا يقتضي عدم العلم بالحكم من قاعدة كلية فانا نعلم بحكم تلك الافعال بالاجمال ويقاعدة كلية جملية فيكون ذلك الحكم حكما واقعيا لا يتوقف على ورود الشرع فلا توقف فتأمل بعد

قوله اقول الخ ... ان الشرع ... الفعل ... التفصيل ... فلا يكون ... ذلك ... عنده ... لا يكون حكم ... معلوم عقلا ويكون ذلك حكما واقعيا لا يتوقف على ورود الشرع ومن ههنا ... على الفطن ان هذا الايراد ... الايراد الموارد على المذهبين السابقين ... على انتظار حكم الشرع فيرد ... ورودها ...

اشارة الى دفع الايراد بان القائلين بالتوقف يقولون بالتوقف بالنظر الى الفعل
بخصوصه واما بالنظر الى القاعدة الكلية فلا يقولون بالتوقف قيل حاصل ايراد
اقول هذا الخ ان كون حكم معين من الخمسة وعدم العلم بان ايها هو يرجع للتوقف
في خصوصية الحكم لا في نفس الحكم فلا ينافي العلم اجمالا بان ههنا حكما فكيف يصح القول
بالتوقف بمعنى عدم العلم بالحكم مطلقا وفي قوله فتدبر اشارة الى جوابه بان المراد
بالتوقف هو عدم العلم بالحكم بخصوصه لا عدم العلم بنفس الحكم تلتبيه الحنفيا
بعد اثباتهم اتصاف الافعال بكل من الحسن والقبح لذاتها اي بمعنى ثبت في
ذات الافعال ولغيرها اي بمعنى ثبت في غير ذاتها قسموا الافعال بالاستقرا
الى ما هو حسن لنفسه حسنا لا يقبل السقوط كالايمان اي التصديق
القلبي للنبي صلى الله عليه وآله وسلم في جميع ما علم مجيئه بالضرورة من عند الله فلا يسقط
وجوب الايمان لهذا المعنى عن المكلف بحال حتى الاكراه على تبديل الايمان اجماعا
وهو الكفر او ما هو حسن لنفسه حسنا يقبل السقوط كالصلوة فانها منعت
في الاوقات المكروهة فسقطت فقوله منعت آه جملة مستانفة لتعليل السقوط
والى ما هو حسن لغيره اي لغير ذاته وبواسطة غيره ملحق بالاول اي بما هو
حسن لنفسه وهو اي الملحق بالاول فيما اي في الغير الذي لا اختيار
للعبد فيه اي في ذلك الغير وحينئذ لا يكون ذلك الغير فعلا اختياريا صالحا
لان يتصف بالحسن فيكون واسطة في ثبوت الحسن فقط كالزكوة والصوم
والحج شرعت نظرا الى الحاجة والنفس والبيت فان الزكوة مشروعة
لدفع حاجة الفقير والصوم مشروع لقهر النفس والحج مشروع لشرف البيت

قوله فان الايمان الخ التصديق القلبي فاذا سقط وجوبه لا يسقط ذكر حال النفس بل انه تدبر ١٢ منه رحمه الله

قوله كالصلوة فتدبره ويسقط ايضا بالحيض والنفاس اجماعا في الحرام لان حسن لعيني لذاته

قوله متعلق بمحذوف ... من الاحكام ... اشارة ... النية ... منه

ولما لم يكن بد من الحاجة لهذا الدفع ومن النفس لهذا القهر ومن البيت لهذا
الشرف نسبت المشروعية الى الحاجة والنفس والبيت وكون شرف البيت
مما لا اختيار للعبد فيه ظاهر وعدم اختياريته دفع حاجة الفقير فبالنظر الى الحاجة فان حاجته
ليست باختياره بل بمحض خلق الله تعالى وعدم اختيارية قهر النفس بالنظر
الى شهوتها التي يحتاج اليها القهر فانه عبارة عن مخالفة شهوتها وشهوتها ليس
باختيار العبد بل بمحض خلق الله تعالى واعلم ان ما قررنا به كلام المصنف رحمه الله تعالى
موافق لما ذهب اليه صدر الشريعة في التوضيح من ان الغير والواسطة هو دفع
حاجة الفقير وقهر النفس وزيارة البيت انتهى واقره التفتازاني في التلويح ورد كلام
فخر الاسلام اليه لكن تعقبه بان دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت نفس الزكوة
والصوم والحج فكيف تكون وسايط حسنها واما ما عليه الجمهور من ان الغير والواسطة
هو الحاجة والشهوة وشرف المكان فتعقبه التفتازاني في التلويح بقوله وفيه نظر
اذ الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة والشهوة ليست
كذالك وانتصر لهم ابن امير الحاج في التقرير بانه لا يلزم من كون الفعل حسنا لاجل
واسطة ان تكون الواسطة حسنة انتهى او ما هو حسن لغيره غير ملحق بما هو حسن لنفسه
فهو معطوف على قوله ملحق كالجهاد والحد وصلوة الجنازة فانها
اي الجهاد والحدود وصلوة الجنازة في انفسها تعذيب عباد الله تعالى
في الاولين والتشبيه بعبادة الجماد في الثالث لكنها حسنة بواسطة
الكفر والمعصية واسلام الميت فلو لم يوجد الكفر لم يجب الجهاد ولو لم توجد
المعصية لم يجب الحد ولو لم يكن الميت مسلما لم تجب صلوة الجنازة والمنا

اعتبرت الوسائط في ہذا القسم لا في القسم الثالث لان الوسائط في ہذا القسم
اعني الكفر والمعصية والاسلام كما ہو قول الجمہور او اعلاء كلمة الله
والزجر للجاني عن المعاصي وقضاء حق الميت المسلم كما ہو قول صدر الشريعة
باختيار العبد بخلاف الوسائط في القسم الثالث وهكذا اقسام القبيح
فمن القبيح قبيح لعينه قبحاً لا يحتمل السقوط كالشرك والزنا وقبيح لعينه قبحاً
يقبل السقوط كاكل الميتة ليسقط قبحه في المخمصة وقبيح لغيره غير ملحق بما ہو حسن
لنفسه كصوم يوم العيد فانه قبيح لاجل كونه اعراضاً عن ضيافة الله تعالى
وكالبيع وقت النداء فانه قبيح لافضائه الى فوات الجمعة واما القبيح لغيره الذي
ہو ملحق بالقبيح لعينه لم ار بيانه في كلام القوم ولكان مثاله الغصب فانه
انما حرم لتعلق حق الغير لكن ہذه الواسطة مہدرة وصار الغصب قبيحاً بالذات
الامر المطلق مجرداً عن القرينة الدالة على خصوص الحسن من الحسن
لنفسه او لغيره فقوله مجرداً حال كاشفة عن معنى الاطلاق هل ہذا الامر للحسن
لنفسه يعني يقتضي حسن المامور به لعينه لا يقبل السقوط اصلاً كما
اختاره شمس الائمة السرخسي ہذا النقل غير مطابق للاصل فان السرخسي قال
والاصح عندي ان مطلق الامر يثبت حسن المامور به لعينه ولم يوجد في كتابه
اثر عدم قبوله السقوط او للحسن لغيره كما في البدائع ظاہر العبارة يدل
على انه مختار صاحب البديع وليس في كلامه ما يشعر بالاختيار حيث قال
لما اقتضى الامر الايجاب وہو اعلى انواع الطلب اقتضى اكمل انواع الحسن
الشرعي وہو كون المامور به حسناً لعينه الا بدليل وہو اختيار شمس الائمة

وقيل بل لغيره لثبوته اقتضاء انتهى لثبوت الحسن فى المامور به اقتضاء
اى لضرورة كون الامر حكيما لا يامر بما لا يكون حسنا والضرورة انما تتقدر بقدرها
فثبت به اى بالاقتضاء الادنى الذى يكفى لدفع الضرورة وهو الحسن لغيره

الباب الثانى

من الابواب الاربعة من المقالة الثانية التى فى الاحكام من مقالات المبادى **فى بيان الحكم** وهو اى الحكم عندنا اى عند اهل السنة والجماعة خطاب الله تعالى والخطاب توجيه الكلام نحو الغير للافهام قال القاضى عضد فى شرح المختصر وهذا مفهومه بحسب اصل اللغة ثم نقل الى الكلام الموجه نحو الغير للافهام وهو المراد ههنا اللهم اذا اريد بالحكم المعنى المصدرى فيحمل الخطاب على المعنى الاصلى كذا ذكره السيد فى حاشية شرح المختصر وقال الفاضل القراباغى فى حاشيته اقول ما سياتى فى الشرح اى شرح المختصر حيث قال الحكم كما علمت نفس خطاب الله تعالى فالايجاب نفس قوله افعل يلائم تفسير الخطاب بالتوجيه لا بالكلام الموجه نحو الغير فلا حاجة الى النقل لكن كون الخطاب كلاما لفظيا او نفسيا يقتضى ان يراد المعنى المنقول اليه والاولى ان لا يرتكب النقل لانه خلاف الاصل بل حمل ارادة الكلام الموجه منه على انه معنى مجازى له انتهى وذكر الاسنوى فى شرح المنهاج ان الخطاب هو التوجيه وخطاب الله توجيه ما افاد الى المستمع او من فى حكمه لكن مرادهم ههنا بخطاب الله تعالى هو ما افاد وهو الكلام النفسانى لانه الحكم الشرعى لا توجيه ما افاد لان التوجيه ليس بحكم فاطلق المصدر واريد ما خوطب به على سبيل المجاز من باب اطلاق لفظ المصدر على اسم المفعول انتهى قال الامدى فى الاحكام

الخطاب اللفظي المتواضع عليه المقصود به افهام من هو متهيئ لفهمه فاحترز باللفظ
عن الحركات والاشارات المفهمة وبالمتواضع عليه عن الالفاظ المهملة وبالمقصود
به الافهام عن كلام لم يقصد به افهام المستمع فانه لا يسمى خطابا وبقوله من هو
متهيئ لفهمه عن الكلام لمن لا يفهم كالنائم والظاهر عدم اعتبار القيد الاخير كما ينبئ
عنه شرح المختصر ولهذا يلام الشخص على خطابه لمن لا يفهم وباضافة الخطاب
الى الله تعالى خرج خطاب من سواه من الملائكة والجن والانس اذ لا حكم الا
لله تعالى فان قيل اذا امر الرسول المكلف والسيد العبد وجب عليهما المامور
فقد ثبت حكم الوجوب من غيره سبحانه فلا يصح ان لا حكم بالمعنى المقصود ههنا
الا حكمه يجاب بان ذلك الوجوب الينا بايجاب الله تعالى وامرنا كاشف
عن الايجاب الذي هو الحكم المتعلق بفعل المكلف اي البالغ العاقل خرج
ما ليس كذلك كالقصص والامثال والآيات المتعلقة بصفات الله تعالى
وفي التقرير قيل الصحيح وفي شرح المختصر للقاضي عضد الدين وفي شرح السبكي
الاوضح لفعل المكلف مقام قول ابن الحاجب وصدر الشريعة وغيرهما
بافعال المكلفين ليتناول ما لا يعم من احكامه كخصائص النبي صلى الله عليه وآله وسلم
وشهادة خزيمة وحده اقتضاءً اي طلباً وهو اما طلب الفعل او طلب الترك
وكل واحد منهما اما حتما او غيره او تخييرا اي اباحة فهو والله خلقكم
وما تعملون ليس منه اي من الحكم فانه وان كان خطاب الله تعالى
المتعلق بفعل المكلف لكنه ليس فيه طلب الفعل ولا التخيير بل هو اخبار
بحال لهم وههنا اي في حد الحكم المذكور ابحاث اربعة الاول ان الذي

الحد المذكور لا ينعكس ای لا یکون جامعًا فانه یخرج منه ای من الحد المذکور
الاحکام الوضعیة التی وضعها الشارع لبیان تعلق شیٔ بشیٔ بکونه سببا او شرطًا او
رکنا او مانعا کالخطاب بان الدلوک سبب لوجوب الصلوٰة والطهارة شرط لها
والقراءة رکن لها والنجاسة مانعة عنها فمنهم ای من الاصولیین من زاد
فی حد الحکم قیدا او وضعًا فان الاحکام الوضعیة کلها بوضع الشارع وتحصل
بجعله فان الدلوک انما صار سببا لوجوب الصلوٰة بوضع الشارع او وجعله ایاه
سببا له وعلی هذا القیاس الشرط والرکن والمانع قال ابن الهمام فی التحریر والاوجه
دخول الوضعی فی الجنس اذا ارید للاعم ویزاد او وضعًا انتهی وذهب صدر
الشریعة فی التوضیح الی ان الحق زیادة قید الوضع وتعقبه التفتازانی فی التلویح
ومنهم من لم یزد قید وضعًا فتارة یمنع خروجها ای خروج الاحکام
الوضعیة من الحد وهو قول الامام الرازی فان الاقتضاء اعم من الاقتضاء
الصریحی وهو الاقتضاء بدلالة واضحة کما یدل اقم الصلوٰة علی اقتضاء اقامة
الصلوٰة والضمنی وهو الاقتضاء الذی لا یکون صریحا وکذا الدلوک اعم من
الصریحی والضمنی وفی الاحکام الوضعیة اقتضاء وتخییر ضمنی اذ معنی جعل الدلوک
سببا لوجوب الصلوٰة وجوب الاتیان بالصلوٰة عند الدلوک ومعنی جعل
الطهارة شرطا للصلوٰة هو صحة الصلوٰة عند الطهارة وقس علی هذا القیاس فی
التقریر شرح التحریر لان وضع السبب الاقتضاء للفعل عنده ای السبب فمعنی
جعل الدلوک سببا او دلیلا للصلوٰة وجوب الاتیان بها عنده فرجع الی الاقتضاء
ومعنی جعل النجاسة مانعة من الصلوٰة حرمتها معها وجوازها دونها فرجع الی التخییر

قوله فان الاقتضاء ... ای سلمنا ان ... الاقتضاء ... متضمن ... الا الوجوب ... عند الشرط ... النقض ...

٨٥

... لان الاقتضاء ... من ... الحکم ... یفهم من مثل قوله ... منه رحمه الله

وعلى هذا القياس كما ذهب اليه فخر الدين الرازي واختاره السبكي وممن شار الى
توجيهه بهذا القاضي عضد الدين وانما لنا داء المصنف انتهى والمصنف ابن الهمام
صاحب التحرير ولما كان لقائل ان يقول ان قصر الله ورسوله علينا من الشرائع القصص
حجة والتعلق ببيان الشرائع فيكون دالا على الاقتضاء الضمني فعلى تقدير تعميم الاقتضاء
يلزم كونه حكما مع انهم لم يعدوه من الاحكام فلا يكون الحد مانعا فاجاب عنه بقوله
والقصة من حيث هي قصة لا اقتضاء فيها يعني للقصة اعتبار ان احدهما
انها حكاية عما وقع فبهذا الاعتبار لا اقتضاء فيه اصلا وعدم عده من الاحكام
ايضا بهذا الاعتبار واعتبار انها واجبة الاعتبار ما لم يدل عليه دليل على نسخ
فهي بهذا الاعتبار حكم فالقائل ان اراد القصة بالاعتبار الاول فلزوم كونها
حكما ممنوع وان اراد القصة بالاعتبار الثاني فقوله لم يعدوه من الاحكام ممنوع
وهذا هو ماخوذ مما قال الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح المختصر من انه على ما قررنا
لا يرد النقض بالقصص بانها تتضمن قوله افعل كذا حتى يثاب بشوابهم او لا تفعل كذا
حتى لا يعاقب بعقابهم على ما في بعض الحواشي اذ دلالة القصة على افعل ولا تفعل
غير مسلم بل القصة خبر لا يدل الا على ثبوت مضمونها وانما يفهم افعل ولا تفعل من مثل
قوله اعتبروا وهو تحكم لا محالة بخلاف سببية الزنا لوجوب الجلد فانه يدل على وجوب
الجلد عند الزنا فالفرق ظاهر انتهى وما في التحرير ان الوضع مقدم
عليه اي على الاقتضاء فان الاقتضاء يفهم من السببية التي هي من جملة الوضع
فكيف يكون الوضع مندرجا في الاقتضاء او المقدم لا يكون مندرجا في المؤخر
فلا يصح القول بان الوضع مندرج في الاقتضاء الضمني لا يضر لصدق الاعم

قوله لا الضم فان الاقتضاء الاعم يصدق عليهما سببية مثلا وان لم يصدق عليها الاقتضاء الصريح فالاعم لا يتاخر

عن الوضع بل [illegible] الوضع [illegible]
منه رحمه الله

يعنى للاقتضاء معنيان الاول خاص والثانى عام وما هو مؤخر عن الوضع معنى خاص ويقال له اقتضاء صريحى وما هو شامل للوضع معنے عام شامل للاقتضاء الصريحى والاقتضاء الضمنے والماخوذ فى التعريف هو بالمعنى العام لا بالمعنے الخاص

وتارة يمنع كونها اى كون الاحكام الوضعية من المحدود اى من الحكم فانا لا نسمى الاحكام الوضعية حكما وان سمى غيرنا حكما ولا مشاحة اى لا مضائقة فے اصطلاح غيرنا على تسميتها حكما فعليه تغيير التعريف ولا يلزمنا اصطلاح غيرنا قال المحلى فے شرح جمع الجوامع اما خطاب الوضع الاتى فليس من الحكم المتعارف كما مشى عليه المصنف انتهى البحث الثانے من جانب المعتزلة ان الخطاب عندكم اى عند اهل السنة والجماعة اى الكلام النفسى يعنى ان المراد بالخطاب ههنا الكلام النفسى القايم بذات الله تعالى ليس من جنس الحرف والصوت لا الكلام اللفظے الدال عليه وهو قديم كسائر صفات الله تعالے والحكم حادث لثبوت النسخ فى الاحكام والناسخ لا محالة كان معدوما فيقال حرم شرب الخمر بعد ان لم يكن حراما وما ثبت قدمه امتنع عدمه فالم يمتنع عدمه كالحكم لم يثبت قدمه فهو حادث فالحكم اذن مبائن للخطاب فلا يصح تعريف الحكم بالخطاب والجواب انا لا نسلم ان الحكم حادث بل نقول ان الحادث هو التعلق اى تعلق الحكم بالعبد وانما ورد النسخ على الحكم باعتبار التعلق لا باعتبار نفسه والمعرف هو الحكم باعتبار نفسه وهو قديم ازلى ثابت بذاته تعالے كالخطاب فصح تعريفه بالخطاب فافهم البحث الثالث ان حد الحكم منقوض باحكام افعال الصبى من مندوبية صلوته وصحة بيعه عند اذن الولى كما هو مذهبنا ووجوب

الحقوق المالية فى ذمته كضمان ما اتلفه الصبى من مال الغير او كالاتمام اداء
على الولى واجيب بانه اى الشان لا خطاب للصبى وانما الخطاب للولى
التحريض اى تحريض الولى الصبى على الاعمال فمعنى كون صلوته مندوبة ان الولى
مامور بان يحرضه على الصلوة ويامره بها لقوله عليه الصلوة والسلام مروهم بالصلوة
وهم ابناء سبع وله اى للولى الثواب اى ثواب التحريض وعليه اى على الولى
الاداء اى اداء الحقوق من مال الصبى فمعنى وجوب ضمان ما اتلفه الصبى عليه
وجوب اداء ضمان ما اتلفه الصبى من مال الصبى على الولى والصحة امر عقلى
يعرف بالعقل ليس من الاحكام الشرعية لانها تتم بالمطابقة اى يكون المأتى
به موافقا لما ورد به الشرع وهو امر يعرف بالعقل ككون الشخص مصليا او تاركا للصلوة
فاذا عرفت حقيقة البيع من الشرع يعرف صحته وفساده بالعقل وفيه ما فيه
اشارة الى ما قيل من ان صلوته مما يثاب هو به ولا يعاقب على تركه فكيف لا يكون
مندوبا لكن الفاضل التفتازانى فى حاشية شرح المختصر اجاب عنه حيث قال انه
ممنوع بل الثواب انما هو للولى عند المعرف فتامل انتهى ولعل فى قوله فتامل
اشارة الى ان القول بانه لا ثواب للصبى اصلا بعيد غاية البعد كيف ويلزم ان
يكون صلوة الصبى الذى لا ولى له لغوا واجيب عنه فى التقرير شرح التحرير بانه ترتب
الثواب له اى للصبى على فعلها على ما هو ظاهر فانه ليس من لوازم التكليف بل انه
من فضله تعالى ان لا يضيع اجر من احسن عملا انتهى وايضا فى قوله فيه ما فيه
اشارة الى ان تعلق الحق بمال الصبى او ذمته حكم شرعى واداء الولى حكم آخر
مغائر له مرتب عليه واجاب عنه التفتازانى فى التلويح واقتفاه المرزا جان فى

حاشیہ شرح المختصر بان من عرف الحکم بهذا التعریف لا یرد الاعتراض علیه فانه
مصرح بان لا حکم بالنسبة الی الصبی الا وجوب اداء الحق من ماله وذلک علی
الولی وایضا فیه اشارة الی ان الصحة نوعان مقابل البطلان ومقابل الفساد و
ما ذکرتم مقابل البطلان وسلمنا انه امر عقلی لکنها لیست مما نحن فیه والمراد فی
کون بیع الصبی صحیحا الصحة التی هی مقابل الفساد ولا نسلم انه امر عقلی بل هو امر
شرعی البحث الرابع انه ای الشان یخرج عن حد الحکم ما یثبت ای
الاحکام التی تثبت بالاصول الثلثة غیر الکتاب من السنة والاجماع
القیاس فانها لیست بخطاب الله تعالی بل خطاب الرسول او خطاب المجتهدین
من امته صلی الله علیه وآله وسلم والجواب عن البحث الرابع انها ای الاصول الثلثة
کاشفة عن الخطاب ای خطاب الله تعالی ومعرفة له وهذا معنی کونها ادلة الاحکام
فالثابت بها ای بالاصول الثلثة ثابت به ای بالخطاب ولما کان لقائل
ان یقول ان نظم القرآن ایضا کاشف عن الکلام النفسی فعد الثلثة من الکواشف
دون نظم القرآن تحکم محض وعده کاشفا یستلزم ان یکون هو اصلا ایضا کما
کانت الکواشف الثلثة اصولا وحینئذ تکون الاصول خمسة الا اربعا اجاب عنه
بقوله وانما علم عد نظم القرآن منه ای من الکاشف مع انه ای
نظم القرآن کاشف عن الکلام النفسی فلان الدال ای الکلام اللفظی الذی هو
نظم القرآن کانه المدلول ای کانه عین الکلام النفسی والکاشف یکون مغایرا
لما هو کاشف له ولما کان یرد ان عد السنة والاجماع من الکواشف مخالف
لما ذکره بعض الحنفیة من ان القیاس مظهر بخلاف السنة والاجماع دفعه بقوله

قوله غیر الکتاب من السنة والاجماع والقیاس لیس بخطاب الله تعالی بل بخطاب الرسول صلی الله علیه وسلم او المجتهدین من امته ١٢

وما نقل عن الحنفية ان القياس مظهر للحكم الذى فى النصوص عليه لا مثبت له بخلاف السنة والاجماع فمبنى على انه اى القياس اصرح فى المظهرية والمظهر فى الفرعية فان القياس يحتاج الى اصل مقيس عليه حال اخذ الحكم بخلاف السنة والاجماع اذ لا يحتاج فى اخذ الحكم منهما الى شئ سواهما فنسبوا اثبات الحكم اليهما وكشف الحكم اليه فتامل فانه دقيق ثم بعد الاتفاق على كون الكلام ازليا فى تسمية الكلام فى الازل خطابا خلاف نص عليه ابن الحاجب فى المختصر فقال البعض ان الكلام خطاب فى الازل وقال البعض انه ليس بخطاب فى الازل ولما كان ان هذا الخلاف نزاعا لفظيا مبنيا على اختلاف تفسير الخطاب كما ذكره القاضى عضد فى شرح المختصر اشار المصنف اليه بقوله والتحقيق انه ان فسر الخطاب بما اى بالكلام الذى يفهم حال الكلام او بعده اى نفع فهمه حالا او مالا كان الكلام خطابا فيه اى فى الازل اذ الكلام يصدق عليه فى الازل حال فقدان المخاطبين انه نفع افهامه حالا او مالا وان فسر الخطاب بما اى بالكلام الذى افهم اى وقع افهامه فى الماضى او الحال لم يكن الكلام خطابا فيه اى فى الازل اذ الكلام لا يصدق عليه فى الازل انه وقع افهامه فى الماضى او الحال لعدم وجود المخاطبين فى الازل بل يكون خطابا فيما لا يزال عند وجود المخاطبين قال السيد فى حاشيته شرح المختصر وليس المراد من صيغة يفهم معنى الحال او الاستقبال بل مطلق الاتصاف بالافهام الشامل بحال الكلام وما بعده وكذا لم يرد بصيغة افهم فى التعريف الاخر معنى المضى بل الافهام الواقع بالفعل اعم من الماضى والحال انتهى ويبتنى عليه

اى على الخلاف فى تسمية الكلام فى الازل خطابا كما ذكره القاضى عضد فى شرح
المختصر الخلاف فى انه اى الكلام حكم فى الازل او يصير حكما فيما لا يزال فمن
ذهب الى ان الكلام خطاب فى الازل ذهب الى ان الكلام حكم فى الازل و
من ذهب الى ان الكلام ليس بخطاب فى الازل بل يصير خطابا فيما لا يزال ذهب
الى ان الكلام ليس بحكم فى الازل بل يصير حكما فيما لا يزال ولما فرغ المصنف
من حد الحكم و الابحاث المتعلقة به شرع فى تقسيم الحكم فقال ثم الاقتضاء
اى الطلب الماخوذ فى حد الحكم ان كان حتما اى وجوبا للفعل غير كف
فالايجاب اى فالحكم الايجاب وهو اى الايجاب نفس الامر النفسى
اى عين الامر النفسى فان الايجاب هو الخطاب المقتضى حتم فعل وهو عين الامر
وان كان الاقتضاء ترجيحا لفعل غير كف فالندب اى فالحكم الندب و
كان الاقتضاء للكف حتما فالتحريم اى فالحكم التحريم او كان الاقتضاء للكف ترجيحا
فالمكروه اى فالحكم المكروه والتخيير اى تساوى الفعل وعدمه الماخوذ فى حد الحكم
الاباحة يعنى الحكم بالتخيير يسمى اباحة والمذكور هو تقسيم الحكم باعتبار نفسه واما تقسيم الحكم باعتبار
الاتصال اى باعتبار طريق وصول الحكم الى المكلف به باللفظ الدال عليه المنقول اليه
فكذلك عند غير الحنفية والحنفية لما وجدوا احكام الاحكام التى
ثبتت بدليل قطعى مخالفة لاحكام الاحكام التى تثبت بدليل ظنى لا شتطوا
حال الدال اى ما يدل على الطلب فى الاقتضاء اى الطلب الحتمى لانه العمدة
فى الباب فقالوا فى التقسيم ان ثبت الطلب الجازم بقطعى اى
بدليل لا شبهة فيه اصلا فالافتراض اى فالحكم الافتراض ان كان كذلك

الطلب للفعل والحكم التحريم الثان ذلك الطلب للكف او ثبت الطلب
الجازم بظنی اے بدلیل فیہ شبهة فالایجاب فالحکم الایجاب الثان ذلک
الطلب للفعل والحکم كراهة التحريم الثان ذلك الطلب للكف
وبتنادكانهما اے یشارک الایجاب وکراہۃ التحریم الافتراض والتحریم
فی استحقاق العقاب بالترك ای یشارک الایجاب الافتراض فی استحقاق
العقاب بترک فعلها ویشارک کراہۃ التحریم التحریم فی استحقاق العقاب بترک
الکف یعنے لافرق بین الفرض والواجب فی استحقاق العقاب بترک
فعلہا وکذالک لافرق بین الحرام والمکروہ تحریما فے استحقاق العقاب
بترک الکف عنہا ومن ههنا اے من اجل مشاکلة الواجب الافتراض
فی استحقاق العقاب بترک الفعل ومشارکۃ المکروہ تحریما الحرام فے
استحقاق العقاب بترک الکف قال محمد کل مکروہ حرام نظرا
فی لفظ الحرام ما رادة استحقاق العقاب بترک الکف للقطع بان محمدا
لایکفر جاحد الوجوب والمکروہ تحریما کما یکفر جاحد الفرض والحرام والحقیقة
من الکلام الجازم منه ما قالا اے ابوحنیفة وابویوسف انه ای المکروہ
الی الحرام اقرب منه الی الحل لاعین الحرام لان المکروہ ماثبت
بدلیل ظنی والحرام ماثبت بدلیل قطعی وبینهما فرق فلا نزاع لفظے لاحتوی
لان قول محمد محمول علی التجوز وقول الشیخین محمول علی الحقیقة هذا ای
خذ ذا واحفظه ولماکان فے کلام الاصولیین وہم التدافع بانہم قسموا
الحکم مرۃ الی الایجاب والتحریم ومرۃ الی الوجوب والحرمة اشار المصنف

الى وفعه لقوله واعلم انهم اے الاصوليين جعلوا اقسام الحكم حرمة الايجاب

والتحريم ولغرى الوجوب والحرمة وتارة الوجوب والتحريم كما فى

اصول ابن الحاجب تحمل بعضهم اے بعض العلماء كلام الاصوليين

على المساعة باستعمال لفظ الحكم فى غير المعنى الحقيقى وهو الوجوب والحرمة

بلا قصد بارادة المعنى الحقيقى وهو الايجاب والتحريم اعتمادا على ظهور الفهم

وهو المراد بالمسامحة وحمل بعضهم اے بعض العلماء على انهما اے

الوجوب والحرمة والايجاب والتحريم متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار

يعنى ان الوجوب والايجاب متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار وكذلك الحرمة والتحريم

فان معنى قول الله تعالى افعل القايم بذاته تعالى اذا انتسب هذا المعنى الى الحاكم تعالى

لقيامه به يسمى هذا المعنى ايجابا واذا انتسب هذا المعنى الى الفعل المطلق

بقوله افعل سمى هذا المعنى وجوبا فالايجاب والوجوب هما معنى نفس قوله

افعل لكنه باعتبار القيام ايجاب وباعتبار التعلق وجوب وكذا الحال فى

التحريم والحرمة واورد على الاتحاد ان الوجوب يترتب على الايجاب

يقال اوجب الله الفعل فوجب وذلك ينافى الاتحاد اذ لاشك فى ان المترتب

والمترتب عليه متغايران فكيف الاتحاد بين الوجوب والايجاب ويجاب

بمنع المنافاة بين الاتحاد والترتب بمنع لزوم التغاير الحقيقى بين المترتب

والمترتب عليه مستند الجواز ترتب الشئ باعتبار على نفسه باعتبار

آخر او مرجعه اے مرجع ترتب الشئ باعتبار على نفسه باعتبار آخر الى

ترتب احد الاعتبارين على الآخر فليس هذا المترتب ترتب الشئ على نفسه

حقيقة قال السيد بعد ذكر الايراد المذكور وجوابه في حاشية شرح المختصر
وبهذا الجواب المذكور يجاب ايضا عما قيل ان الايجاب من مقولة
الفعل والوجوب من مقولة الانفعال والمقولات متباينة بالذات فكيف
يصح القول بالاتحاد بين الداخلين تحت المقولتين بان دخول شي تحت المقولتين
باعتبارين مختلفين جائز ودعوى امتناع صدق المقولات على شئ
باعتبارات شتى اے مختلفة محل مناقشة انتہے قول السيد ولما
كان يرد ان الشيخ صرح بان المقولات متبائنة بالذات فلا تتصادق على شئ
واحد ولو باعتبارات مختلفة بل مصاديقها مختلفة بالذات فلا مناقشة في
دعوى الامتناع فاراد دفعه بقوله اقول الحاصل ان تصادق المقولات
الحقيقية لم يلزم ههنا فان الخطاب النفسي الذي هو الكلام النفسي امر واحد
من مقولة الكيف عندهم وليس بفعل ولا انفعال حقيقة الا باعتبار فيصدق
عليه باعتبار انتسابه الى الحاكم الفاعل فعل اي هيئة تاثيرية وباعتبار انتسابه
الى الفعل المفعول انفعال اي هيئة تاثرية وذكر مولانا نظام الملة والدين
في شرح هذا الكتاب ان الفعل والانفعال لهما معنيان الاول التاثير مطلقا
والتاثر كذلك وهما من المقولات والثاني التاثير المتجدد شيئا فشيئا والتاثر
كذالك كما في افادة النار الحرارة في الماء وهما من المقولات فالايجاب فعل
بالمعنى الاول وكذا الوجوب انفعال بالمعنى الاول فالايجاب والوجوب
ليسا من مقولة الفعل والانفعال حقيقة بل مجازا واعتبارا وتصادق
المقولات الاعتبارية باعتبارات مختلفة ليس بممتنع فلا يرد

سلمه
قوله تصادق المقولات لان الخطاب النفسي الذي هو الكلام النفسي من مقولة الكيف عندهم وليس بفعل ولا انفعال حقيقة الا باعتبار ١٢ منه رح
٩

ما قيل في حاشية شرح المختصر لميرزاجان بعد ذكر قول السيد رحمه الله تعالى

حاصله ان الشيخ الرئيس في الشفاء صرح بان المقولات متباينة فلا تتصادق ولو بالاعتبار فان مراد الشيخ من المقولات المقولات الحقيقية لا الاعتبارية وكذلك لا يرد ما نقله ميرزاجان في الحاشية المذكورة عن حاشية شرح المطالع للسيد رحمه الله تعالى حيث قال وذكر قدس سره في حاشية المطالع المقولات متباينة بالضرورة فلا يندرج ما تصدق عليه احديها فيما تصدق عليه الاخرى والا لتصادقت عليه المقولتان مقابل الاولى في الجواب ان يقال من قال بان الوجوب هو نفس الايجاب والتصاف الفعل به لا من حيث قيامه بالفعل بل من قبيل اتصاف الشئ بحال متعلقه ولهذا قال بعض الاصوليين معنى قولهم الفعل واجب انه ذو وجوب لا ان الوجوب قائم به كيف ليسلم ان الوجوب من مقولة الانفعال او الكيف على ان كون الايجاب من مقولة الفعل غلط لان المراد منه ليس هو التاثير لانهم جعلوه من قبيل الصفات لانه من قبيل اقسام الكلام النفسي عندهم فالاعتراض غلط في غلط ولا يحتاج في دفعه الى منع المقدمة الضرورية انتهى ولما فرغ المصنف رحمه الله عن تقسيم الحكم التكليفي الذي هو الخطاب التكليفي شرع في تقسيم الحكم الوضعي الذي هو الخطاب الوضعي فقال ثم خطاب الوضع اى خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بغير اقتضاء وتخيير الذي وضعه الله لبيان تعلق شئ بشئ اصناف

منها اى من اصناف الحكم على الوصف اى وصف الشئ بالسببية اى بكونه سببا للحكم والسبب في الاصطلاح هو الوصف المنضبط الذي دل

السمع على كونه معرفا لثبوت حکم شرعی وهی اے السببیة بالاستقراء نوعان وقتیة منسوبة الی الوقت کالدلوك اے میلان الشمس وقت الزوال لوجوب الصلوة فان سببیة الدلوك لوجوب الصلوة وقتیة لقوله تعالی اقم الصلوة لدلوك الشمس و معنویة منسوبة الی المعنی الذی غیر الوقت کالاسکار للتحریم لقوله علیه الصلوة والسلام کل مسکر حرام رواه مسلم وغیره ومنها ای من اصناف خطاب الوضع الحکم بکونه ای بکون الوصف مانعا وهو ایضا نوعان فانه اما ان یکون مانعا للحکم لا للسبب بان یکون موجودا لکن لا یترتب علیه الحکم المسبب لمانع یمنع ترتب الحکم کالابوة اے کون الشخص ابا لشخص فی القصاص فانه اذا قتل الاب ابنه لا یحکم بالقصاص مع وجود سبب القصاص وهو القتل ظلما فالابوة منعت حکم القصاص مع وجود سببه او یکون مانعا للسبب ای سببیة السبب کالدین فی الزکوة فالدین منع المال البالغ للنصاب الذی هو سبب لوجوب الزکوة عن کونه سببا لوجوب الزکوة فالمدیون المالك للنصاب لا یجب علیه الزکوة ومنها ای من اصناف خطاب الوضع الحکم بکونه ای بکون الوصف شرطا والشرط ما یکون عدمه مانعا عن الشیء وهو ایضا نوعان فانه اما ان یکون شرطا للحکم کالقدرة للتسلیم اے لتسلیم المبیع للمشتری للبیع ای لصحة البیع التی هی حکم فان القدرة شرط لصحة البیع وجوازه او یکون شرطا للسبب کالطهارة فی الصلوة فانها شرطت فی الصلوة لاجل سبب الصلوة وسببها اے سبب الصلوة تعظیم الباری تعالی والتعظیم مفقود للبدن

الطهارة هذا اى خذ ذا واحفظه والآن بعد الفراغ عن تقسيم الحكم نشرع في بيان مسائل الاحكام التي هي من المبادي ولنقدم عليها اى على المسائل تعريفا للواجب وهو اى الواجب ما استحق العقاب تاركه في الجملة وزاد ابن الحاجب في المختصر قوله في جميع وقته لادخال الواجب الموسع والقاضي ابو بكر الباقلاني قوله بوجه ما حيث قال في حد الواجب ما يذم تاركه شرعا بوجه ما انتهى لادخال الواجب الموسع و واجب الكفاية والواجب المخير والحق انه لا حاجة الى احدهما لان انتهاض تركه سببا للعقاب في الجملة كاف كما اشار اليه القاضي عضد و رد ابن الحاجب على ما زاد القاضي ابو بكر بعدم الطرد فتعقبه القاضي عضد في شرح المختصر باثبات الطرد وانتصارا لابي بكر استحقاقا عقليا عند الحنفية فان الحسن والقبح عقليان عندهم والحسن استحقاق الثواب والقبح استحقاق العقاب او استحقاقا عاديا عند الاشاعرة فان عندهم لا استحقاق لاحد الا باعتبار ان العادة الالهية جرت بان توصل الفاعل الثواب وتوصل التارك العقاب ولما كان يرد انه اذا كان ترك الواجب موجبا لاستحقاق العقاب يلزم عدم تخلف العقاب من التارك ولا يمكن الخلاص عنه فيلزم ان لا تنفع التوبة والشفاعة مع انهما نافعان فاجاب عنه بان تخلف العقاب عن التارك للعفو والحال ان العفو من الكرم الالهي لا ينافي الاستحقاق وقيل في تعريف الواجب لدفع ما يرد على تعريف الواجب بما يعاقب تاركه من خروج الواجب المعفو عن تركه ما اوعد بالعقاب على تركه يعني جاء الوعيد بالعقاب

سبباً للعقاب ۔ قوله في جميع وقته ۔ قوله بوجه ما حيث قال ۔ وزاد القاضي ۔ لا وقال الواجب ۔ الموسع والكفاية ۔ والمخير ۔ انه لا حاجة ۔ الى احدهما لان ۔ انتهاض ترك ۔ سبباً للعقاب ۔ قوله فثال قيل ۔ بيان لطرد لانه ان اريد ۔ ما يذم ۔ بالذم ۔ منقول ۔ سبباً للعقاب و ۔ ان اريد الكف ۔ ان اريد القدر ۔ فكثير الا بيده ۔ الكف النفس عنه

اقول لا نسلم ان يحرم المقدور لا يكون سببا للعقاب و سببا في تحققه في مسئلة ان لا تكليف الا بالفعل فتوقف ۱۲ منه

على من تركه ولما رد هذا التعريف ابن الحاجب في المختصر بان لا يرد على ذلك
التعريف غير منعكس فيخرج من هذا التعريف ايضاً لصدق ايعاد الله تعالى فيستلزم
العقاب على الترك فيخرج عن هذا التعريف ايضاً الواجب المعفو عن تركه ثم مال
التفتازاني في شرح الشرح الى جوابه بانه قد ذهب بعض المتكلمين الى ان الخلف
في الوعيد جائز دون الوعد انتهى وصرح المصنف رحمه الله تعالى لقوله
ولا يخرج عن هذا التعريف العفو اي الواجب المعفو عن تركه فان
الخلف في الوعيد جائز لا ممتنع دون الوعد فان الخلف فيه ممتنع
غير جائز ورد هذا الجواب بما قاله السيد رحمه الله تعالى في حاشية
شرح المختصر بان ايعاد الله تعالى الخبر عن كون مالو عدمه في الاخرة وكل
خبر من الله تعالى فهو صادق قطعاً والخلف يستلزم عدم الصدق فيكون
تجويز الخلف باطلا البتة ولما اعتذر عنه الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح
المختصر بقوله يمكن ان يقال الايعاد ليس خبرا بل انشاء والمقصود منه الانذار
والتخويف وعدم جواز الخلف في الوعد ليس لانه كذب بل لخصوصية كونه
وعدا يجب الوفاء به قابل انتهى رده المصنف رحمه الله تعالى بقوله وتجويز
كونه انشاء للتخويف كما قيل في حاشية شرح المختصر لميرزاجان
عدول عن الحقيقة بلا موجب يقتضيه فان الآيات لو عدة حقيقتها
الاخبار والانشاء معنى مجازي لها على ان مثله اي مثل هذا التجويز
يجري في الوعد ايضاً بان يقال ان الآيات الدالة على الوعد انشاء
للترغيب فيجوز الخلف فيه ايضاً فينسد باب المعاد وهو مفتوح اقول

لو تم كونه انشاء للتخويف لدل على ان لا عذاب في الواقع فان احد الواقع في النصوص الواردة انما هو التخويف والتهديد دون الواقعية فدل على بطلان العفو مطلقا لان العفو التجاوز عمن يستحق المواخذة وعلى هذا ليست المواخذة موعودة فلا تجاوز فلا عفو والكلام كان في خروجه اي العفو بعد تسليم وجوده اي العفو واذا لم يتم الاعتذار عن الرد بالتجويز المذكور فلا بد ان يقال في الجواب ان الايعاد في كلامه تعالى مقيد بعدم العفو على ما ذكره الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر حيث قال اقول ههنا بحث لان الايعاد بالعقاب في كلامه تعالى على مذهب من قال بالعفو مقيد بعدم العفو وبعدم التوبة عند الكل ولا يلزم الكذب على هذا وح لا يلزم الكذب في الايعاد على تقدير العفو فلا نقض على هذا التقرير فلا يخرج عن حد الواجب الواجب المعفو عن تركه فانه اوعد بالعقاب على تركه وعدم العقاب على تركه للعفو اذ الايعاد في كلامه مقيد بعدم العفو فلا يلزم الكذب في الايعاد بعدم العقاب على تقدير العفو مسئلة الواجب على الكفاية هو الواجب الذي تفرغ ذمة الكل منه بفعل بعض المكلفين وذكر الابهري في حاشية شرح المختصر قال بعض الفقهاء الواجب بالكفاية ما يحصل المقصود من شرعيته بمجرد حصوله كالجهاد فان المصلحة التي شرع الجهاد لها هي حفظ الدين باذلال اعدائه تحصل بجهاد من اعدائه صار من اي بعض انتهى وواجب على الكل اي كل واحد وهو قول الجمهور مقتضى كلام الامدي في الاحكام ومختار الشيخ تقي الدين السبكي كما ذكره ابنه التاج السبكي

قوله لو تم كونه انشاء [illegible] للتخويف [illegible] فلا عفو [illegible]

٩٩

قوله فدل على [illegible] ان الوجوب على الجميع من حيث هو [illegible] على الجميع [illegible] بالذات [illegible]

والايلام المنتج ١٢

لمحمد [illegible]

فى جمع الجوامع ومختار ابن الحاجب فى اصوله وابن الهمام فى التحرير وفى تفسير الكل بجميع الآحاد احترازا عن الكل المجموعي اشارة الى رد ما ذهب اليه بعضهم من ان الوجوب على الجميع من حيث هو ويسقط الواجب الكفائي او وجوبه عن الكل بفعل البعض كصلوة الجنازة ولما كان يرد على الوجوب على كل واحد والسقوط بفعل البعض ان اسقاطه عن الباقين رفع للطلب بعد تحقق الطلب فيكون نسخا له فيفتقر الى خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ اذ النسخ مع عدم الخطاب الجديد باطل فلا سقوط عن الباقين دفعه بقوله ولا يلزم النسخ لان سقوط الامر قبل الاداء قد يكون بقول رافع للحكم وهو نسخ وقد يكون لانتفاء علة الوجوب كاحترام الميت مثلا فانه يحصل بفعل البعض فلهذا ينسب السقوط الى فعل البعض وهذا السقوط ليس للنسخ وايضا يجوز ان ينصب الشارع امارة على سقوط الواجب من غير نسخ اى من غير رفع للحكم بالكلية حتى لو تحقق وقت ذلك الواجب تحقق الواجب بدون خطاب جديد والايراد ودفعه ذكرهما التفتازاني فى شرح الشرح والفاضل ميرزاجان فى حاشيته على شرح المختصر واوضح العلوي فى حاشية شرح الشرح ما ذكراه فى الدفع ثانيا وقيل الواجب على الكفاية واجب على البعض وهو مقتضى كلام الامام فى المحصول ومختار التاج السبكي فى جمع الجوامع وبه جزم البيضاوي فى المنهاج ثم اختلف فى هذا البعض فقيل هو مبهم قال السبكي فى جمع الجوامع والمختار البعض مبهم انتهى وقيل معين عند الله منكر عندنا والدليل لنا على ما اخترنا من الوجوب على كل واحد اثم الكل بتركه اى بترك الواجب

الكفاية اتفاقاً اذا ظنوا اي الكل ان غيرهم لم يفعل يعني اذا ظن كل واحد منهم ان غيره لم يفعل هذا الفعل الواجب اثم فلو لم يكن واجباً على الكل لما اثم الكل عن الترك اذا ظنوا ان غيرهم ترك فان ترك غير الواجب ليس موجب للاثم و القائلون بالوجوب على البعض قالوا في الاستدلال على مذهبهم اولاً بان الواجب على الكفاية سقط وجوبه عن الكل بفعل البعض ولو كان واجباً على الكل لم يسقط عن الكل بفعل البعض كسائر العبادات بل انما يسقط عن الكل بفعل الكل اذ سقوط الواجب عن المكلف بفعل غيره مستبعد قلنا لا نسلم الملازمة بين الوجوب على الكل وبين عدم السقوط عن الكل بفعل البعض بل يجوز ان يكون الواجب الكفائي واجباً على الكل ويسقط عن الكل بفعل البعض ولا استبعاد في سقوط الواجب الكفائي عن المكلف بفعل غيره اذ المقصود من الفعل الواجب بالكفاية وجود الفعل من اي شخص كان لا ابتلاء كل مكلف كما في فرض عين وقد وجد الفعل من فعل البعض فلم تبق حاجة الى فعل الباقين كسقوط ما على الكفيلين اي الاصيل والكفيل باداء احدهما يعني اذا كفل الرجل من احد فاذا ادى احدهما ما عليه يسقط عن الاخر مع ان المال وجب عليهما بالاصالة والكفالة اذ المقصود وصول المال وقد وصل فكذا المقصود ههنا وجود الفعل وقد وجد فهذا سند للمنع وقالوا في الاستدلال ثانياً لا يبعد الابهام في المكلف كما في الواجب الكفائي كالابهام في المكلف به كما في الواجب المخير والابهام الثاني لا يصلح مانعاً عن الوجوب لان ايجاب واحد مبهم كما في خصال كفارة اليمين جائز

الاتفاق فكذا الابهام الاول لا يصلح مانعا عن الوجوب فيجوز الايجاب على
بعض مبهم في الواجب الكفائي حاصله قياس الواجب على الكفاية على
الواجب المخير قلنا في الجواب بان قياس الواجب الكفائي على الواجب
المخير بقياس الابهام في المكلف على الابهام في المكلف به قياس مع الفارق
فان الواجب المخير بالابهام في المكلف به يستلزم تاثيم المعين بترك المبهم
والواجب الكفائي بالابهام في المكلف يستلزم تاثيم المبهم بترك المعين
وتاثيم المعين بترك المبهم معقول وتاثيم المبهم بترك المعين غير معقول
فابهام المكلف مانع دون ابهام المكلف به قيل في شرح الشرح
للعلامة التفتازاني في رد هذا الجواب ان لزوم تاثيم المبهم انما يصح لو كان
مذهب القائلين بالوجوب على البعض اثم البعض المبهم بترك الواجب على
الكفاية وليس كذلك بل مذهبهم اثم الكل اي الجميع بسبب ترك
البعض على مايدل عليه قولهم لنا اثم الجميع بالاتفاق فلا يلزم تاثيم المبهم في
الواجب الكفائي قلنا في الجواب عن الرد المذكور اتباعا لما ذكره الابهري
في حاشية شرح المختصر والفاضل القراباغي في حاشية شرح المختصر ايضا
ترك البعض يقتضي اولا وبالذات اثم البعض ولكن ترك البعض من
حيث الابهام والانتشار يؤول الى ترك الكل فيرجع الى اثم الجميع ثانيا
وبالعرض بواسطة وجود ترك البعض في ترك الجميع وعدم اولوية البعض
دون البعض فيلزم تاثيم المبهم اولا وبالذات وهو غير معقول بخلاف
تاثيم المعين بترك الواحد الغير المعين اولا بالذات فانه معقول اقول

لدفع ما قلنا في الجواب عن الرد انا لا نسلم ان تاثيم المبهم مطلقاً غير معقول بل لا
الغير المعقول تاثيم المبهم من حيث انه مبهم وانما يلزم ههنا تاثيم المبهم بتاثيم فرد
معين منه وهو الكل لان مراد القائلين بالوجوب على البعض المبهم بالبعض
المبهم ما يشمل البعض فقط والبعض مع غيره وهو الكل لا البعض فقط فيكون
الكل من فرد البعض المبهم فان الكل اذا اتوا به اي بذلك الواجب
اتوا بما وجب عليهم اتفاقاً بين القائلين بالوجوب على الكل والقائلين
بالوجوب على البعض فاثم الكل فرد من اثم البعض كما ان اتيان الكل كان فردا
من اتيان البعض وهذا الحق من تاثيم المبهم وهو تاثيم المبهم بتاثيم فرد معين منه وهو الكل
معقول البتة كانه اي هذا النحو من التاثيم لا ينافي التحصيل اي تحصيل المبهم نعم المبهم
الغير الجامع للكل اي من حيث انه مبهم غير معقول بالتاثيم وتاثيم المبهم كذلك غير
لازم ههنا فتفكر لعله اشارة الى ان الوجوب على البعض المبهم انما يوجب تاثيم البعض المبهم
لا تاثيم فرد معين من ذلك البعض المبهم وهو بديهي الاستحالة وقالوا
في الاستدلال ثالثاً بان التفقه والانذار واجبان على الكفاية وصرح
بوجوبهما على طائفة غير معينة من الفرقة في كتاب الله تعالى قال الله تعالى
لولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم
اذا رجعوا اليهم اي هلا خرج من كل جماعة عظيمة جماعة صغيرة ليتفقهوا في
الدين ولينذروا قومهم بعد التفقه اذا رجعوا اليهم اما الوجوب فمستفاد من لولا
الداخلة على الماضي الدالة على التنديم واللوم واما انه على طائفة غير معينة
فظاهر كذا ذكر السيد في حاشية شرح المختصر قلنا في الجواب عن هذا الاستدلال

بان قول الله تعالى ما دل بالسقوط للوجوب عن الجميع بفعل البعض فيقال
ان فعل الطائفة من الفرقة مسقط للوجوب عن الجميع فلا يدل قوله تعالى على الوجوب
على البعض بل السقوط عن الجميع لفعل البعض جمعا بين الادلة المثبتة لوجوب
على الجميع وبين هذا فقد دل دليلنا على الوجوب على الجميع وايضا دل قوله
عليه السلام طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة على وجوب التفقه على الجميع
وان لم يأول قوله تعالى يلزم الغاء بعض الادلة بالكلية والجمع اولى من
الغاء دليل بالكلية ثم قال الشيخ ابن الهمام في التحرير يشكل الوجوب
على البعض بدليل السقوط لفعل البعض بسقوط صلوة الجنازة التي هي واجبة
على الكفاية كما صرح به غير واحد من الحنفية والشافعية وحكوا الاجماع عليه
كما في التقرير بفعل الصبي العاقل يعني او صلى الصبي العاقل صلوة الجنازة
تسقط عن الباقين كما هو اي السقوط الاصح عند الشافعية وذكر ابن
امير الحاج في التقرير ولا يحضرني هذا منقولا فيما وقفت عليه من كتب المذهب
والشاظاهر اصوله عدم السقوط كما هو غير خاف انتهى مع انه لا وجوب عليه
اي على الصبي العاقل ولا انتفاء لعلة الوجوب ولا نسخ ههنا ولا يسقط الواجب
الا باداء من وجب عليه او بانتفاء علة الوجوب او النسخ فكيف السقوط اقول
في الجواب عن الاشكال انه لا اشكال فان ذلك السقوط كسقوط الدين
الواجب على المديون باداء المتبرع اي المحسن مع انه لا وجوب لاداء الدين
على المتبرع حاصله انه ربما يكون المقصود من ايجاب شيء خروجه في الوجود فاذا
وجد باداء من لا وجوب عليه يسقط الوجوب لحصول المقصود كما في حقوق العباد

من سقوط الدين الواجب على المديون باداء المتبرع اذا المقصود كان حصول الدين الى الدائن وقد وجد باداء المتبرع فسقط الوجوب عن ذمة المديون لحصول المقصود قال ابن الهمام في التحرير والجواب بما تقدم يعني الجواب عن هذا الاشكال بما تقدم من ان المقصود الفعل وقد وجد فما نسبه المصنف الى نفسه اشار اليه ابن الهمام في التحرير

مسئلة ايجاب امر من امور معلومة صحيح جائز عند جمهور الفقهاء والاشاعرة كالآمدي وابن الحاجب هذا لفظ التقرير وذكر الاسنوي في شرح المنهاج بما نصه هذا نقله الامام في المحصول عن الفقهاء فقط ولم ينقل عن الاصوليين تصريحا بموافقتهم ولا مخالفتهم بل ظاهر كلامه المخالفة لانه ابطل ما استدلوا به وكذلك فعل صاحب الحاصل والتحصيل نعم نقله الآمدي عن الفقهاء والاشاعرة وارتضاه واختاره ايضا ابن الحاجب انتهى وفي قوله صحيح اشعار بان من قال بايجاب الجميع او البعض المعين ذهبا الى عدم صحة ايجاب امر من امور معلومة كذا افاد التفتازاني في شرح الشرح وهو اي ذلك الامر الواجب المخير اصطلاحا كخصال الكفارة في كفارة اليمين في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فههنا ايجاب احد الامور الثلثة من الاطعام والكسوة والتحرير بخلاف باقي الكفارات لانها مرتبة وليس فعل واحد منها موكولا الى اختيار المكلف كذا ذكر الابهري في حاشية شرح المختصر

وقيل ان ايجاب امر من امور معلومة غير صحيح وكل ما يذكر فيه ذلك فهو ايجاب بالجميع اي جميع الامور ويسقط وجوب الباقي بفعل البعض كما ان الواجب الكفائي واجب على الكل ويسقط عن الباقين بفعل البعض فلو اتى المكلف

بالجميع اى بجميع الامور الواجبة يستحق ثواب واجبات ولو ترك الجميع اثم اثم من ترك واجبات اقول ذلك اى القول بانه ايجاب بالجميع فرع جواز اجتماع الجميع وقد لا يجوز اجتماع الجميع كنصب اهل المستعدين للامامة الكبرى فانه واجب مخير على الخلق ونصب الكل حرام فكيف يستحق الآتي بالكل ثواب واجبات بل يستحق الاثم فالقول بانه ايجاب بالجميع مع التفريع باطل ثم هذا الاحتمال اى احتمال الايجاب بالجميع وان نسبه صاحب المنهاج الى المعتزلة وابن الحاجب فى المختصر وابن امير الحاج فى التقرير الى بعضهم لكنه مما لم يشتهر قائله فانه مذهب غير مشهور من المعتزلة واما المشاهير منهم فيدعون الوجوب على الجميع بمعنى انه لا يجوز الاخلال بالكل وبايها فعل يخرج عن عهدة التكليف ولا يثاب ولا يعاقب الا على فعل واجب واحد وتركه كما فسر وجوب الجميع ابو الحسين به كذا ذكر الفاضل ميرزاجان فى حاشية شرح المختصر وذكر العلامة التفتازانى فى شرح الشرح واطلق جمهور المعتزلة القول بانه يقتضى وجوب الجميع على التخيير وفسره ابو الحسين اى البصرى من المعتزلة بانه لا يجوز الاخلال بجميعها ولا يجب الاتيان به وللمكلف ان يختار ايا ما كان وهو بعينه مذهب الفقهاء ولكنه ينافى ما ذهب اليه بعض المعتزلة من انه يثاب ويعاقب على كل واحد ولو اتى بواحد سقط عنه الباقى بناء على ان الوجوب قد يسقط بدون الاداء والكن جمهورهم على خلاف ذلك قال الامام امام الحرمين فى البرهان ان ابا هاشم اى من المعتزلة قد اعترف بان تارك خصال الكفارة لا يأثم اثم من ترك الواجبات ومن اتى بها جميعها لم يثب ثواب واجبات لوقوع الامتثال

فلو جوز الاحتمال ان يراد فرض ... الا بعض المعتزلة لكن الشامى منهم يرون الا الوجوب بالجميع بمعنى انه لا يجوز الاخلال بالكل ولا بين نعل بمخرج عن عهدة التكليف

ولا يثاب ولا يعاقب ... الا على فعل واجب واحد وتركه

جمهور المعتزلة

تفتازانى

بواحدة وقيل ليس بواجب الجميع ولا واحد مبهم من الامور بل هو واحد منكر
عندنا ومعين عنده تعالى وهو اي التعيين بالفعل يعني اذا اتى المكلف
بواحد من الامور فقد اتى بواجب عليه عنده تعالى فيختلف الواجب بالنسبة
الى المكلفين باختلاف افعالهم فمن اتى بالاطعام والكسوة فهو الواجب عليه ومن اتى
بالاعتاق فهو الواجب عليه وهذا القول يسمى قول التراجم لان الاشاعرة يروونه
عن المعتزلة والمعتزلة يروونه عن الاشاعرة كما قال في المحصول ولما لم يعرف
قائله عبر المصنف يعني صاحب المنهاج عنه بقوله قيل وهذا المذهب باطل
هذا ما ذكره الاسنوي في شرح المنهاج وقال ابن امير الحاج في التقرير
وتعاضد الفريقان على افساده فاذا لا يسوغ نقله عن احدهما كما قال السبكي بل
قال والده لم يقل به قائل انتهى ورد هذا القول بان الوجوب يجب
ان يكون قبل الفعل حتى يمتثل اذ الامتثال بعد الوجوب لان الامتثال
بالواجب عبارة عن الاتيان بالواجب من حيث انه واجب والفعل مع
الامتثال فقبليته على الامتثال مستلزم لقبليته على الفعل واذا كان الوجوب
قبل الفعل فلا يكون متصلا بالفعل والا يلزم تقدم الشئ على نفسه وكون الواجب
معينا بالفعل يوجب كونه متصلا بالفعل فافهم فانه دقيق وقيل الواجب
هو واحد معين لا يختلف بل هو على تعينه لكن يسقط الوجوب عن
ذمة المكلف به اي بذلك المعين وبالاخر اي بغير ذلك المعين و
قائل هذا ايضا بعض المعتزلة كما نص عليه الآمدي في الاحكام وابن الحاجب
في المختصر والمحلي في شرح جمع الجوامع واقره القاضي عضد في شرح المختصر

قوله وقيل يعني به قولا اخر فيه فيه التراجم بين الاشاعرة والمعتزلة ولهذا قال السبكي ... [illegible]

١٠٧

قوله قبل الفعل ... اعلم ان الوجوب طلب ... انما يكون قبل الطلب والتعيين ولو في علم الباري تعالى فرع الوجود لان العلم تابع للمعلوم ... منه

والدليل لنا اى لاہل السنۃ من جمہور الفقہاء والاشاعرۃ الجواز اى جواز ایجاب امر من امور معلومۃ لا بعینہ من الآمر الموجب عقلا لان الآمر لو قال اوجبت علیک واحدا مبہما من ہذہ الامور وایا فعلت فقد اتیت بالواجب وان ترکت الجمیع تذم لترک احدہا من حیث ہو احد ہا لم یلزم منہ محال، کذا ذکر ابن حنی سند فی شرح المختصر والنص کما فی الکفایۃ قولہ تعالیٰ فکفارتہ اطعام عشرۃ مساکین من اوسط ما تطعمون اہلیکم او کسوتہم او تحریر رقبۃ دل علیہ اى على ایجاب امر من امور معلومۃ کالاطعام والکسوۃ والتحریر لان قولہ فکفارتہ اطعام عشرۃ مساکین من اوسط ما تطعمون ایجاب الاطعام وعطف علیہ الکسوۃ والتحریر باو وہی لاحد الشیئین او الاشیاء لا على التعیین فوجب حمل النص على مدلولہ اعنى ایجاب امر من امور معلومۃ لان الصرف من المدلول انما یکون عند امتناعہ وہہنا مدلولہ جائز عقلا لا ممتنع بذا حاصل ما ذکرہ التفتازانی والجرجانی والابہری والقراباغی فی حواشیہم على شرح المختصر والمعتزلۃ قالوا فی نفی التخییر اى على الوجہ المذکور المختار عندنا اى ایجاب امر من امور معلومۃ لا نفی التخییر مطلقا کذا ذکر السید فی حاشیۃ شرح المختصر قال الابہری فی حاشیۃ شرح المختصر بمعنى انہ وجب على المکلف واحد مبہم من اشیاء معینۃ وفوض تعیینہ الى اختیارہ لا بمعنى انہ وجب کل واحد منہا وفوض فعل ایہا شاء الى اختیارہ فانہ غیر ما ذہبوا الیہ انتہى ولعلہ اختار ہذہ العبارۃ تنبیہا على ان مآل مذہبہم نفی التخییر اما على القول بالتعیین فظاہر واما على القول بوجوب الکل فکذلک ایضا لان الوجوب اذا تعلق بکل واحد معا

108

فکفارتہ اطعام عشرۃ مساکین من اوسط ما تطعمون اہلیکم او کسوتہم او تحریر رقبۃ

فليس في الايجاب تخيير واما سقوط الباقي لفعل بعض فليس معنى التخيير بذا

ماذكره السيد ايضاً في حاشية شرح المختصر ولا غير المعين مجهول وعارضهم

ميرزاجان في حاشية شرح المختصر باجماع الائمة على وجوب تزويج احد الكفوين

الخاطبين بالتخيير وعلى وجوب اعتاق واحد من جنس الرقبة في الكفارة بالتخيير

وكل مجهول لايكلف به اذ علم المكلِّف والمكلَّف بما به التكليف ضروري كذا ذكره القاضي

عضد في شرح المختصر وقال ميرزاجان في حاشية شرح المختصر ذكر المكلف بالكسر

وقع على سبيل الاطراد والمراد بالضروري معنى الواجب انتهى وايضاً غير المعين

يستحيل وقوعه لان كل مايقع فهو معين ومايستحيل وقوعه لايكلف به لاستحالة

التكليف بالمحال فلايكلف به اي بغير المعين قلنا في الجواب عما قالت

المعتزلة اولا انا لانسلم ان كل غير معين مجهول مطلق ويستحيل وقوعه انما ذلك

في غير المعين من كل وجه واما في المعين من وجه دون وجه فلا لانه اي غير المعين

في التخيير معلوم من حيث انه واجب وهو اي الغير المعين المعلوم من

حيث انه واجب مفهوم الواحد من الثلاثة مثلا كما في خصال كفارة اليمين

الحاصل في ضمن كل واحد منها مع عدم خصوصية شي من الثلثة وتعينه فاطلاق

غير المعين عليه صح لذلك لا لانه لاتعين ولاتميز له في الذهن او كلف بايقاعه

غير معين في الخارج وغير مستحيل وقوعه بهذه الحيثية بل يقع ذلك الغير المعين

بوقوع كل اي كل واحد من الثلثة مثلا منفردا او مجتمعا وانما يستحيل وقوعه

الغير المعين لو كلف بايقاعه اي بايقاع غير المعين غير معين اي من حيث

هو غير معين في الخارج والمعتزلة قالوا في نفي التخيير ثانيا لو كان الواجب احدها

اى احد الامرين والتخيير فيه اى فى احدهما بين الفعل والترك يقينا فقد
لو فيهما ماذكره القاضي عضد وغيره فى شرح المختصر وهو شبهة من انه
لوكان الواجب واحدا لابعينه من حيث هو احد ما مبهما لكان المخير فيه
السائغ تركه واحدا لابعينه من حيث هو احد ما مبهما لان الكلام فى
الواجب الذى خير فيه فاذا كان الواجب الواحد المبهم كان المخير فيه ايضا
الواحد المبهم فالواجب المخير فيه ان تعدد الزم التخيير بين واجب وغير واجب
وهو يرفع حقيقة الوجوب كما تقول صل او كل مخير لاستلزامه جواز ترك
كل مطلقا من غير اثم اذ للمكلف ان يختار غير الواجب لمكان التخيير وتركه لعدم
الوجوب وان اتحد الزم اجتماع التخيير وهو جواز الترك والوجوب وهو عدم
جواز الترك فى شى واحد وانهما متناقضان فلنا فى الجواب الواجب
الواحد المبهم وهو المفهوم الكلى الذى هو مفهوم الاحد الدائر فى المعينات
ولم يخير فيه والمخير فيه ما صدق عليه ذلك المفهوم وهى المتعينات اى
كل واحد منها لم يجب منه شى لانه لم يوجب معينا والمكان يتادى به الواجب
لتضمنه مفهوم احدها وتعدد ما صدق احدها اذا تعلق بمفهوم احدها الوجوب
والتخيير فلابد ان يكون ذلك باعتبار تعدد ما صدق عليه هذا المفهوم لاستحالة
تعلقهما به من حيث هو هو واستحالته من حيث صدقه على شى واحد وهذا التعدد
باى كون متعلق الوجوب والتخيير واحدا معينا فاذا تعلق بمفهوم احدها باعتبار
تعدد ما صدق عليه الوجوب والتخيير فقد تعلق به جواز الترك وعدمه وكانه
قد قيل اوجبت عليك احدها وخيرتك بترك احدها وليس هذا الايجاب والتخيير

بالقياس الى ہذا الكلى فى نفسه بل معناه ان ايہما فعلت جازلك ترك الباقى
واى اثنين تركت وجب عليك الثالث فليس شئ معين من الثلثة موصوفاً
بجواز الترك على التعيين او بالوجوب على التعيين بل كل واحد يصلح على البدل
بهذا تارة وبذلك اخرى وليس التخيير بين الواجب وغير الواجب بهذا المعنى
ممتنعا انما الممتنع التخيير بين واجب قد اتصف بالوجوب على التعيين وبين
غير واجب اتصف بعدم الوجوب على التعيين كالصلوة واكل الخبز واستوضح
ذلك بما اذا حرم الشارع واحداً من الامرين واوجب واحدا منهما وان
ذلك لا يتصور بالقياس الى نفس المفهوم الكلى بل معناه ان ايہما فعلت
حرم الآخر وايهما تركت وجب الآخر فقد خيرہما بين واجب ومحرم ولم يقدح
ذلك فى الواجب ولم يرفع حقيقة الوجوب كذا ذكر السيد فى حاشية
شرح المختصر فقد وضح ما قال المصنف رحمه الله وذلك اى وجوب
المبهم مع التخيير فى المتعينات جائز كوجوب احد النقيضين مع ما كان
كل منهما اى النقيضين فانه جائز واقع والمعتزلة قالوا ثالثا الوجوب
بالجميع اى بجميع الامور المعلومة فى المخير كالواجب على الجميع اى جميع المكلفين فى
الواجب على الكفاية حاصله قياس الواجب المخير على الواجب بالكفاية
بان الواجب بالكفاية واجب على كل واحد على ما هو المختار عندكم ويسقط بفعل البعض لانه
يسقط وجوبه عن كل واحد بفعل غيره وكذا الواجب المخير بكون كل واحد من الامور
المعلومة واجباً ويسقط وجوب كل واحد بفعل غيره فان المقتضى للحكم بشمول
الوجوب فيهما اى فى الواجب المخير والواجب على الكفاية والامر الجامع المشترك

بينها واحد وهو اى المقتضى حصول المصلحة اى مصلحة الفعل الواجب
به بينهم فتحصل مصلحة الفعل الواجب على الكفاية لصدوره عن بعض المكلفين
مبهما وتحصل مصلحة الواجب المخير لفعل احد الامور مبهما قلنا فى الجواب ان
قياس الواجب المخير على الواجب بالكفاية قياس مع الفارق لان فى الكفاية
مانع عن الوجوب على واحد مبهم وهو تاثيم واحد لا بعينه وفى المخير ليس
بمانع عن وجوب واحد مبهم اذ وجوب واحد مبهم يستلزم تاثيم واحد معين
بترك واحد لا بعينه لا تاثيم واحد لا بعينه وتاثيم واحد لا بعينه غير معقول
بخلاف التاثيم بترك واحد من الامور لا بعينه فانه معقول فعدلنا
عن الوجوب على واحد مبهم فى الكفاية لمانع لا يوجد فى المخير وحاصله على
ماذكره السيد فى حاشية شرح المختصر ان علة الحكم لشمول الوجوب فى الكفاية
ليست ما ذكرتم فقط بل ذلك مع استحالة تاثيم واحد من المكلفين وفى المخير
قد فقد الجزء الثانى فلا يتم القياس انتهى وبيانه على ما ذكره الابهرى فى حاشية
شرح المختصر ان الوصف الذى ذكرتم وهو حصول المصلحة بواحد مبهم انما
يقتضى ظاهرا كون ما يتعلق به الوجوب من المحكوم عليه وبه واحدا مبهما لا كل واحد
فالمقتضى للوجوب على كل واحد فى الكفاية هو هذا الوصف مع انضمام ضرورة
دعت الى مخالفة الظاهر اليه وذلك لان الوجوب على واحد مبهم يقتضى تاثيم
واحد مبهم وهو غير معقول وهذه الضرورة ليست موجودة فى الفرع وهو الواجب
المخير اذ تاثيم شخص معين بترك واحد مبهم من امور معينة معقول فلا يعدل عنه انتهى
والمعتزلة القائلون لوجوب الواحد المعين عند الله تعالى دون الناس المتعين

بفعل المكلف قالوا في الاستدلال بان الله تعالى علم ما يفعله المكلف لتميل علمه تعالى له فيكون هو الواجب عليه في علمه لان ما يفعله فهو اي ما يفعله الواجب عليه اتفاقا واما ما فعل فقد اتى بالواجب اتفاقا كذا ذكر القاضي عضد في شرح المختصر وقال الفاضل ميرزاجان في حاشيته دعوى الاتفاق مما لا يساعده الخصم قلنا في الجواب ان ما يفعله هو الواجب لكونه اي كون ما يفعله احدها اي احد الامور لا بخصوصه اي لا بخصوصية ما يفعل من كونه اطعاما او كسوة او اعتاقا مثلا لانا نقطع بان الخلق فيه سواء والواجب على زيد هو الواجب على عمرو ولا تفاوت في ذلك بين المكلفين الا باعتبار الاختيار بدون التكليف الزاعمون ان الواجب في المخير هو واحد معين عند الله لا يختلف قالوا في الاستدلال اولا يجب ان يعلم الآمر الواجب فيكون الواجب معلوما لله تعالى فيكون الواجب معينا عنده تعالى ضرورة ان كل معلوم متعين في نفسه ممتاز في نفسه والمبهم الغير المتعين لا يعلم قلنا في الجواب ان الله تعالى الآمر يعلمه اي يعلم الواجب حسب ما اوجبه اي مطابقا لما اوجب هو تعالى ذلك الواجب فان العلم تابع للمعلوم فاذا اوجب واحدا مبهما غير معين من الامور وجب ان يعلمه كذلك اي واحدا مبهما والا لم يكن عالما بما اوجبه لا ابهام في مفهوم الواحد المبهم من الامور فانه معين وانما الابهام في مصادقيه وقالوا في الاستدلال ثانيا بانه لو اتى المكلف بالكل اي بكل الامور معا اي على سبيل الاجتماع فالامتثال بامر الآمر اما بالكل اي باتيان مجموع تلك الامور فيجب الكل اذ الامتثال هو الاتيان

بالمامور الواجب او الامتثال بكلواحد من تلك الامور على الانفراد فيلزم
تعدد العلل التامة على معلول واحد وهو الامتثال او الامتثال
بواحد لا بعينه اي غير معين وهو اي الواحد لا بعينه غير موجود في
الخارج والامتثال لا يكون الا بالموجود لان المعدوم لا يمكن اتيانه فتعين
المعين للامتثال فعلم ان الواجب هو المعين اقول في الجواب باختيار
الشق الاول وهو الامتثال بالكل وما قالوا انه يلزم وجوب الكل على هذا الشق
فهو ممنوع لانه لا يلزم وجوب الكل بالامتثال بالكل وانما يلزم
وجوب الكل لو لم يكن الامتثال بكل اي بكلواحد بل لا بكل انما يكون اجتماعاً
وههنا ليس كذلك لانه اذا اتى بواحد منها يكون ممتثلا ايضاً الا ترى
ان عدم الجزء علة تامة لعدم الكل فاذا عدم الجزءان كان
المجموع من عدمي الجزئين هو العلة التامة لعدم الكل فيجوز ان يكون
كلواحد من الواحد والمجموع علة للامتثال فيحصل الامتثال بالواحد وبالمجموع
ايضاً واجاب القاضي البيضاوي في المنهاج عن الاستدلال الثاني بان
الامتثال بكل يعني باختيار الشق الثاني وهو الامتثال بكلواحد من تلك الامور
وما قالوا على هذا الشق من لزوم تعدد العلل فهو مدفوع بان تلك الامور
ليست عللا حقيقية للامتثال بل هي علل شرعية ومعرفات محضة لا مؤثرات
ولا استحالة في تعدد العلل الشرعية واجتماع معرفات على معرف واحد
كالعالم المعرف للصانع وانما المستحيل تعدد العلل الحقيقية والعلة الحقيقية
هو الواجب سبحانه وتعالى ولا تعدد فيه اصلاً وفيه نظر ظاهر بان سبب

قوله قول لا يلزم الخ اعلم ان التحقيق كما ذكره الرضي في الاصل الرابع ان العلة التامة لعدم الكل هو طبيعة عدم الجزء مطلقاً اي سواء كان متحققاً في عدم جزء واحد او في عدم جزئين فلذلك الامتثال ايضاً مطلق

من حيث الاتيان بواحد او باثنين او باكثر معاً او على سبيل التعاقب فان الامتثال بالكل يكون في تحقق الامتثال متحقق في ضمن اتيان الكل مطلقاً لا ان الامتثال بالكل النفس عن الكل فيجب بالكل فتأمل
منه سلمه الله

امتناع تعدد العلل كما هو في العلل الحقيقية موجود في العلل الشرعية فالقول باستحالة التعدد في العلل الحقيقية دون العلل الشرعية تحكم واوستاذ الاوستاذ مولانا بحر العلوم قال لان لهذا المعرف اسوة بالعلل العقلية ويلزم من الامتناع فيها الامتناع ههنا وهذا مناف لما يحقق المصنف من تجويز تعدد العلل في باب القياس انتهى والواجب الثاني لاداءه وقت مقدر شرعا فموقت كالصلوة والا فمطلق وغير موقت كالزكوة فانها تجب بعد حولان الحول وليس لادائها وقت مقدر وهذا تقسيم لوقت الواجب الموقت فيقال الوقت في الواجب الموقت اما ان تفضل ذلك الوقت عن الواجب الموقت بان يمكن ان يؤدي الواجب ويبقي قدر من الوقت فيسمى ذلك الوقت ظرفا لكونه محلا للواجب وموسعا لتوسعه ويسمى ذلك الواجب ايضا موسعا كوقت الصلوة وهو اي ذلك الوقت الفاضل سبب للوجوب اي وجوب ذلك الموقت كالصلوة اذ السبب هو المفضي الى الشيء والمعرف له والوقت كذلك كما ان وقت الصلوة اذا جاء وجبت الصلوة ولا تجب قبله وظرف للمودى كالصلوة وشرط للاداء اي لاداء ذلك الواجب الموقت كالصلوة فان اداء الصلوة مثلا لا يحصل الا بوقتها وبانعدام الوقت ينعدم اداء الصلوة ولا نعني بالشرط الا هذا وهو اي كون الوقت شرطا للاداء الحكم في كل واجب موقت وليس الظرف عين الشرط لان المشروط الاداء والمظروف المودى كالصلوة والاداء غير المودى وما قال ابن الهمام في التحرير اثباتا لاتحاد المشروط والمظروف ونفيا لتغايرهما المراد بالاداء الفعل المفعول اي الفعل الذي فعل هو المودى فيحذاف

اى فيتحد المشروط والظروف لا فعل الفاعل بالمعنى المصدرى لانه
اى فعل الفاعل بالمعنى المصدرى اعتبادى كسائر المعنى المصدرية لا وجود له
اى للاعتبارى فى الخارج والمشروط لا بد له ان يكون موجودا فى الخارج
فمندفع لان الحادث كفعل الفاعل بالمعنى المصدرى وان كان اعتباريا
يصلح للشرطية فلا نسلم ان المشروط لا بد له ان يكون موجودا فى الخارج
واما ان يساوى ذلك الوقت الواجب الموقت فيسمى ذلك الوقت
معيارا لوجود الواجب فيه و مضيقا لعدم توسعه ويسمى ذلك الواجب
الموقت ايضا مضيقا وهو اى الوقت المساوى قد يكون سببا للوجوب
كرمضان اى شهر رمضان فانه سبب لوجوب صوم عين
رمضان شرعا اى من جانب الشارع لفرض الصوم اى لاداء الصوم
المفروض فلم يبق غيره اى غير الصوم المفروض مشروعا فى رمضان
فلا تشترط نية التعيين بالفرض لاداته بل يصح الصوم المفروض بنية
مباينة كالنفل الواجب الاخر عند الحنفية خلافا للجمهور وهم الائمة
الثلثة فان عندهم لا يصح بنية المباين وقال ابن الهمام من الحنفية مذهب الجمهور
هو الحق والمصنف فى الحاشية رد عليه الا بنية المسافر فانه يشترط
بنية المسافر للترخيص للمسافر فى الصوم فرمضان فى حق المسافر شعبان
فلا يصح صوم رمضان من المسافر بدون التعيين كما لا يصح صوم رمضان
من المسافر فى شعبان بدون التعيين فلا يتادى صوم رمضان عن المسافر
بنية واجب آخر والنفل فى رواية الحسن عن ابى حنيفة وهو المختار ويتادى

فی روایۃ ابن سماعۃ عنہ وہو الصحیح وقال ابو الحسن الکرخی وصاحب الہدایۃ انہ بالتسویۃ
بین المسافر والمریض ورجحہ المصنف فی الحاشیۃ وقال شمس الائمۃ السرخسی
وفخر الاسلام وصاحب المنار بالفرق بین المسافر والمریض فعندہم
ان نوی المریض نفلا او واجبا اخر لم یقع عما نوے بل یقع عن رمضان
وقد لا یکون الوقت المساوی سببا للوجوب کالنذر المعین فان
وقتہ لیس سببا للوجوب بل سببہ النذر مثلا قال علی ان اصوم غدا فہذا
الغد وقت الصوم المنذور وہو واجب فیہ حتی لو ادی فی غیرہ کان قضاء
ولیس الغد سببا لوجوب الصوم اذ ہو لا یفضی الیہ وانما المفضی الیہ النذر
وہو قولہ علی ان اصوم غدا فیتادی النذر المعین بمطلق النیۃ من
غیر تقیید بالنذر مثل النیۃ بقولہ اصوم الیوم و بنیۃ النفل مثل النیۃ بقولہ
اصوم الیوم نفلا الا فی روایۃ غیر مختارۃ لانہ کان للناذر فی ذلک الیوم
صوم واحد وکان لہ ان یصفہ بصفۃ النفلیۃ وغیرہا ولما نذر بہ صار واجبا
فلا یتصف بالنفلیۃ ولا یصح غیرہ حتی یتصف بالنفلیۃ فہذا الیوم بالقیاس
الی النفل کالمیالی بالقیاس الی الصیام کلہا فتلغو نیۃ النفلیۃ وتبقی نیۃ الصوم
فی ہذا الیوم ومصداقہ لیس الا المنذور فیصح ولا یتادی النذر المعین بنیتہ
واجب اخر کالقضاء والکفارۃ بالاخلاف بخلاف رمضان فانہ یتادی بکل نیۃ
حتی بنیۃ واجب آخر ایضا فرقا بین ایجابہ تعالی کما فی صوم رمضان
وایجاب العبد کما فی الصوم المنذور وحاصلہ ان تعیین الوقت للمنذور انما حصل
من جہۃ الناذر فلہ ان یغیرہ بما ہو مساو لہ فی المرتبۃ ولا یصرفہ الی ما عینہ بل الی

بوقت آخر بخلاف تعيين الوقت لصوم رمضان فانه حصل من جهة الشارع فهو ثابت لا مجال للعبد ان يغيره ويرد تعيين الشارع والحج ذو شبهين
اى مشابهتين بالمعيار والظرف فانه اى الشان لا يسع فى عام واحد
الا حج واحد فهو كالمعيار الذى لا يسع فى وقته الا واجب واحد ولا يستغرق
فعله اى فعل الحج وقته اى وقت الحج الذى هى اشهر الحج شوال وذو القعدة
والعشرة الاولى من ذى الحجة والاحرام كما يكون من اول الشهر كذلك يكون
من اوسطه واخره فيجوز ان يحج من ذى الحجة فيفضل شوال وذو القعدة فوقت
الحج كالظرف الذى وقته يفضل عنه واطلق المعيار والظرف ههنا على الواجب
الموقت الذى وقته معيار وظرف وهو الحج لا على الوقت ومن ههنا
اى من اجل شبهه بالمعيار والظرف تادى فرضه اى فرض الحج بمطلق
النية كما ان الواجب الموقت بالوقت المعيار يتادى بمطلق النية ويقع
عن النفل اذا نواه اى النفل كما ان الصلوة التى هى موقت بالوقت
الظرف يقع عن النفل اذا نواه مسئله اذا كان الواجب موسعًا
اى كان وقته ظرفا فجميع الوقت وقت لادائه اى لاداء ذلك الواجب
عند الجمهور نص عليه ابن الحاجب واختاره وهو مختار الامام واتباعه قاله
الاسنوى فى شرح المنهاج ففى اى جزء اوقعه المكلف فقد اوقعه فى وقته
فيتخير ان ياتى فى اى وقت شاء من وقته المقدر ولا يترك فى كل الوقت
قال القاضى ابو بكر الباقلانى واكثر الشافعية من المتابعين
للقاضى ابى بكر الواجب فى الواجب الموسع فى كل وقت اى فى كل جزء

من وقته الظرف المتصل اى ايقاع الفعل الواجب فيه او العزم آه
ارادة اداء الفعل الواجب بدلا عن الفعل الواجب و يتعين الفعل
اخرا اى فى آخر الوقت اذا بقى من الوقت قدر ما يسع الفعل يعنى التخيير
بين الفعل والعزم الى ان يسع الوقت واما اذا تضيق بانقضاء اكثره فالفعل
يتعين والعزم لا يكفى وهذا القول نقله البيضاوى فى المنهاج عن المتكلمين
ونقل الامام فى اخر المسئلة انه قول اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة وكذلك
فى المنتخب واختاره الامدى ولاصحاب الشافعية فيه وجهان حكاهما الماوردى
فى الحاوى وغيره والصحيح هو الوجوب صححه النووى وغيره فى شرح المهذب
وغيره ونقل الاصفهانى شارح المحصول عن القاضى عبد الوهاب المالكى
انه قول اكثر الشافعية والقائلون بالعزم بدل الفعل لا يوجبون تجديد العزم
فى كل جزء من اجزاء الوقت بل العزم الاول ينسحب اى يمتد انسحاب
النية فى سائر العبادات الطويلة كالصوم فان النية الواحدة فيه من اول النهار
الى آخره كافية له ولذلك يصح الصوم مع النوم ولا تجب ان تجدد فى كل وقت
كذلك العزم الواحد كاف من اول الوقت الى ان يتضيق ولا يجب تجديده فيجب
على المكلف ان يشرع الصلاة فى اول الوقت فان لم يصلها فعليه ان يعزم
على ان يفعل فى هذا الوقت الى ان يتضيق ولا يجب عليه تجديد العزم بل هذا
العزم الواحد كاف الى التضيق واذا بلغ التضيق وجب الفعل قال امام الحرمين
فى البرهان والذى اراه انهم لا يوجبون تجديد العزم فى الجزء الثانى فلا يرد ما
اورده البيضاوى فى المنهاج ان البدل وهو العزم فى كل جزء من الوقت

تعدد لتعدد اجزاء الوقت وللبدل هو الفعل واحد وما عهد في الشرع
تعدد البدل مع توحد المبدل فلا يجوز كون العزم بدلا عن الفعل ووجه عدم اللزوم
انا لا نسلم تعدد البدل فانه لم ينص عليه فيجوز ان يكون واحدا منسحبا بانسحاب
البقية واما اذا وحد العزمان فليس كل بدلا بالذات بل البدل احدهما الموجود
في ضمنهما كما في خصال الكفارة اذ خصوص الاول والثاني لا دخل له في البدلية
على ان ايقاعات الفعل بعدد الاجزاء اي اجزاء الوقت ولا شك
ان تلك الايقاعات واجبة بدلا فانه ان لم يؤد في اول الوقت فيجب الايقاع
الثاني وهكذا وكذا اعزامها متعددة فتساوى الايقاعات الاعزام
فكون المبدل واحدا ممنوع اذ الفعل المبدل باعتبار الايقاعات متعدد
كالعزم الذي هو البدل ونقل عن بعض الشافعية نقله الامام في المعالم
والمحصول والمنتخب والبيضاوي في المنهاج والعلامة عضد في شرح المختصر
وقال الاسنوي في شرح المنهاج وهذا القول لا يعرف في مذهبنا ولعله
اسس عليه توجيه الاصطخري حيث ذهب الى ان وقت العصر والعشاء والصبح يخرج
بخروج وقت الاختيار نعم نقله الشافعي في الام عن المتكلمين فقال وقال قوم
من اهل الكلام وغيرهم ممن يفتي ابتولهم ان الوجوب في الحج على الفور وان وجوب
الصلوة مختص باول الوقت حتى لو اخره عن اول وقت الامكان عصى بالتاخير
ايضا وهذا يحتمل ان يكون سبب هذا الغلط وقيل بل عن بعض المتكلمين
وكلمة بل للترقي لا للاضراب وفي التقرير عن الكشف الكبير وهو قول بعض اصحابنا
العراقيين وقته اوله اي اول الوقت فان اخره اي اخر ذلك الواجب

الموقت عن اول الوقت فقضاء اي فالاتيان بذلك الواجب الموقت
في غير اول الوقت قضاء لا اداء ونقل عن بعض الحنفية نقله الآمدي
في الاحكام وابن الحاجب في المختصر وغيرهم في اسفارهم انه ليس ثم قيد بجزء و
والاول قبل وقته المشروع اي آخر الوقت فان قدمه اي قدم المكلف الاداء
الموسع على آخر الوقت واداه في اول الوقت مثلا فنفل اي فما قدمه نفل
يسقط به اي بهذا النفل الفرض عن الذمة كالوضوء قبل الوقت وتعجيل
الزكوة قبل وجوبها وقد ذكر امام الحرمين في البرهان ما يقتضي ان تقع الصلوة
نفسها واجبة ويكون التطوع في التعجيل كمن عجل دينا او زكوة وقال ابن الهمام
في التحرير ما حاصله ان ما نقل عن بعض الشافعية وما نقل عن بعض الحنفية ليس
معروفا عندهم وفي التقرير شرح التحرير وقطع الشيخ سراج الدين الهندي بانه
المعزو الى بعض الحنفية ليس صحيحا عنهم قلت يؤيده ما في اصول الرواية للشيخ
ابي بكر الرازي بعد حكايته ما عن الكرخي وقال غيره من اصحابنا ان الوجوب في
مثله متعلق باخر الوقت وذكر بحر العلوم في شرح هذا الكتاب ونسب في المنهاج
هذا القول الى ابي حنيفة وهذه النسبة غلط انتهى وقال الاسنوي في شرح المنهاج
وهذا المذهب باطل لان التقديم لا يصح بنية التعجيل اجماعا كما قال ابن التلمساني
في شرح المعالم فبطل كونه تعجيلا انتهى قال ابو الحسن الكرخي كونه نفلا
يسقط به الفرض انما هو اذا لم يبق المكلف على صفة التكليف الى آخر الوقت بان
يجن او يموت واما ان بقي المكلف بصفة التكليف الى آخر الوقت كما
كان بهذه الصفة في اول الوقت فما قدمه واجب لا نفل وهذا حاصل

عبارة الامدی وابن الحاجب وصاحب المنہاج وصاحب الحاصل وابن الہام
ومقتضاه ان صفة التکلیف لو زالت بعد الفعل وعادت فی آخر الوقت
یکون ما قدمه نفلا مسندا بانہ شرط لبقاء المکلف بصفة التکلیف الی آخر الوقت
لکونہ واجبا وقال الاسنوی فی شرح المنہاج ان الآتی بالصلوٰۃ فی اول
الوقت ان ادرک آخر الوقت وہو علی صفة التکلیف کان ما فعلہ واجبا و
ان لم یکن علی صفتہ بان کان مجنونا او حائضا او غیر ذلک کان ما فعلہ نفلا
ہکذا فی المحصول والمنتخب وغیرہما ومقتضی ذلک ان صفة التکلیف لو زالت
بعد الفعل وعادت فی آخر الوقت یکون ما قدمہ واجبا ونقل الشیخ ابو اسحٰق
فی شرح اللمع عن الکرخی ان الوجوب یتعلق بوقت غیر معین ویتعین بالفعل
فی ای وقت فعل یقع الفعل واجبا ونقل عنہ القولین معا الامدی فی الاحکام
وذکر ابن امیر الحاج فی التقریر شرح التحریر وفی المیزان عن الکرخی ثلث روایات
احدہما ہذہ والثانیة ما قبلہا یعنی ما نقل عن بعض الحنفیة قال وہذہ الروایة مہجورة
والثالثة وہی روایة الجصاص عنہ ان الوقت کلہ وقت الفرض وعلیہ اداءہ
فی وقت مطلق من جمیع الوقت وہو مخیر فی الاداء وانما یتعین الوجوب بالاداء
او بتضیق الوقت بان ادی فی اولہ یکون واجبا وان اخر لا یاثم بالتاخیر عنہ
ثم قال وہذہ الروایة ہی المعتمد علیہا انتہی فان قلت اذا لم یبق آخر الوقت
علی صفة التکلیف فلا یتحقق الوجوب فی شانہ حتی یسقط قلت لیس المراد انہ یتحقق
ہہنا وجوب ثم سقط اذ عندہم لم یتحقق الوجوب الا باخر الوقت بل المراد انہ لو تحقق
فی شانہ الوجوب ویمکن ان یقال تعلق الوجوب الازلی بفعلہ یسقط واورد علی الکرخی

بانه لما لم يصر الفعل واجبا عنده الا بالجزء الاخير من الوقت فليس المقدم واجباً
اقول يمكن ان يقال مراده ان ما فعله كان موقوفا ويصير واجبا بحصول الجزء
الاخير وقد اجيب بان الكرخي لعله لا يقول بكون الوقت وقت الوجوب الا في مثل
هذه الصورة بل يكون وقته الوقت الذي ادى فيه الواجب كذا ذكره الفاضل
ميرزاجان في حاشية شرح المختصر والدليل لنا على مذهب الجمهور المختار لنا و
هو ان جميع الوقت وقت للاداء ان الامر الحاكم وسع وقت الفعل لانه
اي المكلف لو اتى الفعل في اي جزء من اجزاء الوقت لا يعد المكلف عاصيا
لعدم اتيان الفعل بالاجماع اي باتفاق العلماء المجتهدين والتعيين
اي تعيين جزء من اجزاء الوقت كاول الوقت او اخره للاداء تضييق مناف لتوسع
الامر الحاكم والتخيير بين الفعل والعزم زيادة على النصوص الواردة في ايجاب
الفعل الواجب كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل فانها
لا تتعرض فيها لتعيين جزء من اجزاء الوقت ولا للتخيير بين الفعل والعزم بل لما
ظاهر لا يبقى التعيين والتخيير ضرورة دلالتها على وجوب الفعل نفسه وعلى تساوي
نسبته الى اجزاء الوقت فيكون القول بالتعيين والتخيير المذكورين زيادة بلا دليل
والزيادة نسخ والنسخ بلا دليل باطل واستدل على مذهب الجمهور المختار لنا
ايضا وعلى مذهب الباقلاني واكثر الشافعية بان المصلي في غير الوقت الآخر
كاول الوقت واوسطه ممتثل اي مطيع لامر الصلوة لكونه اي المصلي المذكور
مصليا قطعا بلا شك لا لكونه اي ليس ممتثل لكون المصلي المذكور اتيا
باحد الامرين من الفعل والعزم كما هو مذهب القاضي واكثر الشافعية و

والامتثال انما يكون بايقاع الواجب ففعل الصلوة هو الواجب واذ هو واقع
عن الواجب في كل وقت فكل الوقت وقت للاداء وانما قيد بغير الآخر لان
مذهب القاضي ابي بكر ان الآخر متعين للفعل وذا فالدليل تام على التقدير الطلق
ايضا وحاصله على تقدير الاطلاق ان المصلي في كل وقت ممتثل لكونه مصليا
آه وربما تمنع المقدمة القائلة ان المصلي ممتثل لكونه آتيا باحد الامرين
فانه عين مذهب المخالف والمانع ابن الهمام في التحرير فقيل في حواشي
شرح المختصر للسيد وميرزاجان انها اي المقدمة المذكورة مجمع عليها
اجماعا قطعيا فلا يصح منعها اذ منع المقدمة الاجماعية القطعية باطل
اقول لا اجماع على الامتثال بهما اي بالصلوة بخصوصها اي الصلوة
خاصة دون العزم في كل جزء من اجزاء وقت الصلوة فرع الاجماع
على وجوبها اي وجوب الصلوة فيه اي في كل جزء من اجزاء وقتها لان
الامتثال انما يكون بايقاع الواجب وقد تقدم الخلاف فيها اي في
وجوب الصلوة في كل جزء كما عرفت في ذكر المذاهب فلا اجماع على وجوب الصلوة
في كل جزء فكيف يتحقق الاجماع على الامتثال بها بخصوصها في كل جزء
فتأمل لعله اشارة الى منع كون الاجماع على الامتثال بالصلوة فرعا
للاجماع على وجوبها مستندا بان الامتثال في وقتنا اعم من الوجوب في
ذلك الوقت فان الامتثال قد يكون باداء الواجب قبل وجوبه كالزكوة
قبل دخول وقت الصلوة ثم اقول في جواب هذا الاستدلال الخصم الخ
مذهب الجمهور دفعه بالبدلية بين الفعل والعزم من النظر فانه

بان يكون الفعل بدلا من العزم والعزم بدلا من الصلوة حتى يكون كل من البدل
والمبدل منه اصلا وخلفا كخصال الكفارة بل الخصم يقول الفعل اصل
والعزم خلف بدون العكس كالوضوء والتيمم فالامتثال بالصلوة بخصوصها
لكونها اصلا لا يضره اى لا يضر الخصم كما ان الامتثال بوضوء المعذور
لكون الوضوء اصلا لا يضر وجوب التيمم عليه بدلا من الوضوء ومعنى البدلية
ان الواجب انما هو الفعل فى كل وقت لكنه ان لم يفعل فعليه العزم الى
البيهقى والقاضى واكثر الشافعية قالوا فى الاستدلال انه ثبت فى
الفعل والعزم حكم خصال الكفارة وهو انه لو اتى باحدهما اى الفعل والعزم
اجزاه اى كفى احدهما المكلف ولو اخل بهما اى ترك الفعل والعزم
عصى التارك المخل وذلك معنى وجوب احدهما فثبت وجوب احدهما
قلنا فى جواب هذا الاستدلال العصيان على تقدير الاخلال بهما ممنوع كيف
وكثيرا ما يوجد فى اول الوقت الفعل والارادة اى ارادة الفعل و لا يلزم
العصيان حتى لو قيل فى رد هذا الجواب المراد اى المستدل من العزم عدم ارادة
الترك لا ارادة الفعل و لا شك فى عصيان من اراد ترك الصلوة مثلا فى اول الوقت
او آخره فمنع العصيان غير مسموع قلنا فى جواب هذا الرد سلمنا ان العزم
بالمعنى المذكور واجب لكنه هو من احكام الايمان اى من توابع الايمان
ورداوفه لا دخل فيه للوقت اذ المؤمن يجب عليه ان لا يريد الترك فيثبت مع ثبوت الايمان
لا تحت الفعل الواجب الا ترى لو اخل بان اراد الترك عصى وان لم يدخل الوقت اى وقت الفعل
فافهم فانه دقيق وقيل فى البديع وهو كتاب فى الاصول لا بطال مذهب القاضى واكثر الشافعية

نه لو كان العزم بدلا عن الفعل ليسقط به اى بالبدل الفعل المبدل
كسائر الابدال فانها تسقط بها المبدلات كالتيمم فانه يسقط به
الوضوء وليس كذلك ههنا فان الصلوة لا تسقط حتى قال انه يتعين اخرا
والجواب عما قيل فى البديع منع الملازمة فى قوله انه لو كان العزم
بدلا ليسقط به المبدل بانا لا نسلم لزوم سقوط المبدل لكون العزم بدلا
بل نقول اللازم سقوط الوجوب اى وجوب المبدل عند كون
العزم بدلا وقد التزمه اى سقوط الوجوب فى تلك الحين واما فى الآخر
فلا بدل ولبعض الحنفية قالوا فى الاستدلال برد مذهب بعض الشافعية
لو كان الفعل واجبا اولا اى فى اول الوقت عصى المكلف بتاخيره
اى بتاخير الفعل عن اول الوقت لانه ترك الواجب وهو الفعل فى وقت
وهو اول الوقت فثبت انه واجب فى آخر الوقت قلنا فى الجواب عن
استدلال لبعض الحنفية لزوم العصيان بتاخير الفعل عن اول الوقت لكون
الفعل واجبا فى اول الوقت ممنوع وانما يلزم العصيان بالتاخير
لو كان الفعل الواجب فى اول الوقت مضيقا ولم يجب الفعل ههنا
مضيقا بل انما وجب موسعا فلا عصيان لتوسع وقته فالاداء فى
آخره كالاداء فى اوله فى عدم العصيان مسئلة السبب فى الواجب
الموسع الجزء الاول من الوقت عينا بعينه بلا انتقال السببية الى جزء
آخر من الوقت عند الشافعية وهو مختار ابن الهمام من الحنفية للسبق
اى لسبق الجزء الاول على سائر الاجزاء فى التحرير وعند عامة الحنفية ليس

قوله قوله لو كان الخ ... من بعض الحنفية والجواب ... وجواب تركها اختصارا ... ١٢ منه رح

١٢٦

قوله الجزء الاول ... الجزء الاول ... يجب ... فلا انتقال السببية ... اختار ابن الهمام ... من الحنفية ١٢ منه رح

السبب فی الواجب الموسع الجزء الاول عیناً بل السبب فیہ الجزء الاول موسعًا ای منتقلا سببیۃ من الجزء الاول الی ما بعدہ وہکذا الی الجزء الاخر من الوقت کالمسبب فانہ موسع من اول الوقت الی آخرہ حاصلہ ان الجزء الاول ان اقترن بہ اداء الفعل تستقر علیہ السببیۃ وان لم یقترن بہ اداء الفعل انتقلت السببیۃ الی الجزء الثانی فان اقترن بالجزء الثانی الاداء فہو السبب وان لم یقترن بہ الاداء انتقلت السببیۃ من الجزء الثانی الی الجزء الثالث وہکذا الی الجزء الآخر وعند زفر السبب الجزء الاول موسعا ای منتقلا سببیۃ منہ الی ما ای الی جزء من الوقت یسع ذلک الجزء الاداء ای اداء الفعل الواجب ویمکن الاداء فیہ لا الی الجزء الآخر من الوقت فمن صار اہلا للصلوۃ فی الجزء الذی لا یسعہا تجب علیہ الصلوۃ عند عامۃ الحنفیۃ ولا تجب علیہ الصلوۃ عند زفر رحمہ اللہ قال السید فی حاشیۃ شرح المختصر عند زفر تستقر السببیۃ علی ہذا الجزء ای الجزء الذی یبقی من الوقت بقدر ما یسع الفعل فیہ ولا تنتقل منہ الی ما بعدہ وعند الائمۃ الثلثۃ تنتقل ہکذا الی الجزء الآخر انتہی وبعد الخروج ای خروج الوقت وانقضائہ کلہ فالکل فالسبب للفعل وانقضائہ کل الوقت بالاتفاق وروی عن ابی الیسر ان الجزء الاخیر من الوقت متعین للسببیۃ حینئذ ای حین خروج الوقت کلہ واستدل علی مذہب عامۃ الحنفیۃ بالاجماع ای الاتفاق علی الوجوب ای وجوب الصلوۃ من اسلم او بلغ فی وسط الوقت فلو کان السبب ہو الجزء الاول عینًا لا تجب الصلوۃ علیہ

فعلم ان كلا من الاجزاء سبب كالاول واذ ليس سببا جليا فهو سبب على الانتقال
ويمكن ان يقال في جواب هذا الاستدلال انه اي وسط الوقت الذي
اسلم الكافر وبلغ الصبي فيه الجزء الاول من الوقت في حقهما اي في حق الكافر
الذي اسلم والصبي الذي بلغ فصار السبب هو الجزء الاول فتدبر لعله
اشارة الى رد الجواب بان الشافعية انما يقولون لسببية الجزء الاول من الوقت
لا لسببية اول الاوقات بالنسبة الى المدرك فليس الوسط باول الاجزاء
الذي هو السبب عند الشافعية فدع على مذهب عامة الحنفية صح عصر
يومه اي يوم العصر في الوقت الناقص وهو وقت تغير الشمس لان
السببية قد انتقلت اليه فنقصانه اوجب ناقصا وادى كما وجب ولا
يصح عصر امسه اي لا يصح قضاء عصر اليوم الآخر كان سببه اي سبب
عصر الامس اي الجملة اي مجموع الوقت ناقص من وجه اي
من جهة اشتماله على الناقص وهو الوقت الآخر وكامل من وجه فالواجب
لا يكون ناقصا من كل وجه فلا يتأدى عصر الامس الذي سببه ناقص
من وجه وكامل من وجه بالناقص من كل وجه وهو الوقت الآخر الذي
هو ناقص من كل الوجوه واعترض على دليل عدم صحة عصر الامس
في الناقص بلزوم صحته اي عصر الامس اذا وقع بعضه اي بعض
عصر الامس في الوقت الناقص وبعضه اي بعض عصر الامس في
الوقت الكامل فانه ادى كما وجب لان السبب جملة الوقت وهو متضمن
للكامل والناقص فيكون الواجب ايضا كذلك مع انه لا يصح فعلل

عن الجواب السابق الى الجواب لقولنا ان الكل من الوقت كامل لان الوقت
الكامل في الكل لما كان اكثر من الناقص فحكم على الكل بحكم الاكثر اعتبارًا
بالغلبة اي غلبة الاجزاء الكاملة اذ للاكثر حكم الكل فلا نسلم ان الكل
ناقص من وجه فالواجب به اي بالكل كامل من كل وجه فيجب
اداء عصر الامس كما وجب واداء بعضه في الكامل وبعضه في الناقص لا يصح
واذا اندفع الاعتراض المذكور بالعدول فورد على الدليل المذكور الاعتراض
بانه من اسلم في الجزء الناقص من الوقت فلم يصل صلوة العصر
فيه اي في هذا الجزء الناقص عن الوقت فيجب ان يصح في الجزء الناقص
مع انه لا يصح في ناقص غيره اي غير اليوم الذي اسلم في الناقص منه
مع تعذر الاضافة اي اضافة السببية في حقه اي في حق من اسلم
الى الكل اي كل الوقت فانه في الاوائل لم يكن مسلمًا فيكون السبب في حقه
ذلك الوقت الناقص فينبغي ان تصح صلوته في الجزء الناقص فاجيب
عن هذا الايراد بمنع عدم الصحة بانا لا نسلم ان صلوته في الجزء الناقص
غير صحيحة بل نقول انه صحيحة فانه لا رواية عن المتقدمين في عدم الصحة
وان اختلف المتاخرون في الصحة وعدمها واذا لم تكن رواية عن المتقدمين
في عدم الصحة فنلتزم الصحة كما هو قول بعض المشايخ وعزاه في الفتاوى
الظهيرية الى فخر الاسلام وعدم الصحة قول شمس الائمة السرخسي وغيره ثم لا وجه
وهو مبني على ما عليه المحققون من انه لا نقص في الوقت لذاته وانما هو في الاداء
كما اشار اليه بقوله والحق في جواب الايراد انه لا نقص في الوقت لذاته فان الوقت

كذا في التقرير ١٢ منه

وقت کسائر الاوقات وانما الزم النقص فی الاداء ای اداء الصلوٰۃ
دون القضاء بالعرض اسے بواسطۂ امر عارض ۔ وہو کون
ہذا الوقت ظرفا لعبادۃ الکفار فیتحمل ہذا النقص فی الاداء لئلا
یحرم عن الاداء لشرفہ ای لشرف الاداء علی القضاء دون غیرہ
ای غیر الاداء یعنی لا یتحمل ہذا النقص فی غیر الاداء وہو القضاء لعدم الشرف
وکون وقتہ موسعا فلا ضرورۃ فی القضاء فی الناقص مع القدرۃ علی
الکامل وصلوٰۃ المسلم فی ناقص غیر الیوم الذی اسلم فیہ قضاء فلا یتحمل
النقص فیہ فلا یصح فی الناقص مسئلۃ لا ینفصل الوجوب وہو
اشتغال ذمۃ المکلف بشیٔ من الفعل والمال عن وجوب الاداء وہو
لزوم تفریغ ذمۃ المکلف عما اشتغلت ذمتہ بہ فی الواجب البدنی
کالصلوٰۃ عند الشافعیۃ فانہم یقولون انہ لا یمکن تحقق الوجوب مع عدم
تحقق وجوب الاداء فی الواجب البدنی بخلاف الواجب المالی
کالزکوٰۃ فانہا عندہم قبل الحول کانت نفسہا واجبۃ بالنصاب دون
ادائہا فانہ یجب بعد الحول بدلیل عدم الاثم ای اثم المکلف الذی
وجب علیہ الزکوٰۃ بالتاخیر من وقت ملک النصاب الی حولان الحول
فان مات قبلہ لا یواخذ بہا ولو کانت واجبۃ الاداء قبل حولان الحول اثم
بالتاخیر وترک الاداء قبل حولان الحول والسقوط ای سقوط الزکوٰۃ
عن ذمۃ المکلف الذی وجب علیہ الزکوٰۃ بالتعجیل ای باداء ہا معجلا
قبل حولان الحول بنیۃ الفرض ولو لم تکن واجبۃ لم تسقط بالتعجیل فعلم انہا

130

قبل حولان الحول واجبة لكنها ليست بواجبة الاداء اقول يرد عليهم من
هذا الدليل ايضاً الوضوء قبل الوقت فانه لا يأثم بالتاخير الى الوقت ويسقط
بالاداء قبل الوقت مع ان الوضوء بدني فانفصل الوجوب عن وجوب الاداء
في البدني ايضاً فبطل دليلهم في المالي واما الحنفية فقالوا بالانفصال
اي بانفصال نفس الوجوب عن وجوب الاداء مطلقاً سواء كان
الواجب بدنيا او ماليا فمن حاضت آخرا اي في آخر الوقت من الفعل
الواجب كالصلوة لا قضاء للفعل المذكور عليها اي على من حاضت
اذ القضاء متفرع على وجوب الاداء والصلوة مثلا واجبة في اول الوقت
الى ان يتضيق فيحصل الوجوب ووجوب الاداء في آخر الوقت فمن حاضت
في آخر الوقت لم يجب الاداء عليها فلا يجب القضاء المتفرع على وجوب الاداء
عليها ونفس الوجوب متحقق لادراكها سبب الصلوة وهو اول الوقت
بخلاف من طهرت عن الحيض آخرا فانه تجب عليها القضاء لوجوب
الاداء عليها فانها ادركت آخر الوقت الذي ابتني عليه وجوب الاداء و
الحنفية استدلوا على انفصال الوجوب عن وجوب الاداء مطلقا بوجوب
القضاء اي قضاء الفعل الواجب كالصلوة على نائم كل الوقت
وهو اي وجوب القضاء فرع تحقق الوجوب اما نفس الوجوب
او وجوب الاداء والاتفاق اي اتفاق الفريقين من الشافعية والحنفية
على انتفاء وجوب الاداء اي اداء الفعل الواجب كالصلوة عليه
اي على النائم المذكور لعدم الخطاب باقيموا الصلوة مثلا في حقه حينئذ

اى احترازا عن اللغو اى كون الخطاب لغوا لان النائم غافل غير فاهم للخطاب وخطاب من لا يفهم لغو قيل فى التلويح رد لهذا الاستدلال

ولقائل ان يمنع عدم الخطاب بانا لا نسلم ان النائم لو كان مخاطبا بالاداء

يلزم اللغو وانما يلزم اللغو اى كون الخطاب مع النائم لغوا لو كان

النائم مخاطبا بالفعل الان اى بان يفعل فى حال النوم وليس كذلك

بل هو اى النائم مخاطب به اى بالفعل يعنى بان يفعل بعد الانتباه

اى الاستيقاظ كالخطاب للمعادم فانهم جوزوا خطاب المعدوم بناء على

ان المطلوب صدور الفعل حالة الوجود حتى قال شمس الائمة من شرط وجوب الاداء

القدرة التى بها يتمكن المامور من الاداء الا انه لا يشترط وجود ها عند الامر بل عند

الاداء فان النبى عليه السلام كان مبعوثا الى الناس كافة وصح امره فى حق من وجد

بعده ويلزمهم الاداء بشرط ان يبلغهم ويتمكنوا من الاداء والجواب عما قيل

فى الرد بما نص عليه العلامة قطب الدين الشيرازى فى شرح مختصر ابن الحاجب

ان الكلام ههنا فى الخطاب تنجيزا وهو ضد التعليق والخطاب بالمعادم

انما يصح تعليقا ولا فرق فى هذا الخطاب اى الخطاب التعليقى بين الصبى

الغير المكلف والبالغ المكلف والمريض والصحيح والنائم والمستيقظ بخلاف

الاول اى الخطاب التنجيزى فانه يتعلق بالبالغ الصحيح المستيقظ لا بالصبى والمريض

والنائم فالخطاب للنائم كالخطاب للمعدوم خطاب تعليقى ولا كلام فيه وانما

الكلام فى الخطاب تنجيزا وهو منتف عن النائم كما هو منتف عن المعدوم فعلى هذا

اى على تقدير الكلام فى الخطاب تنجيزا لو انتبه اى استيقظ الصبى النائم

١٣٢

بعد خروج الوقت بالنا لا قضاء اي قضاء الفعل الواجب الذي مضى وقته

وهو نائم كالصلوة التي مضى وقتها وهو نائم عليه اي على الصبي النائم

الذي استيقظ بالغا بعد خروج الوقت الا احتياطا اي الا ان يقضي

هذه الصلوة على سبيل الاحتياط بلا وجوب عليه وهو قول لبعض المشائخ وفي

الخلاصة والمختار ان عليه القضاء ونقله عن ابي حنيفة رح كذا في التقرير شرح

التحرير وما قيل في التلويح للتفتازاني ومحكم الاصول للحافظ امان الله

البنارسي مستدلا على انفصال الوجوب عن وجوب الاداء ان الوجوب هو اشتغال

ذمة المكلف بالشيء كالذمة لا ينفك قبل البعثة وقبل الدعوة لعقلية الحسن

اي كون الحسن عقليا كما هو مذهبنا اي مذهب الحنفية لان استحقاق الثواب

لا يخلو عن نوع شغل الذمة وليس وجوب الاداء قبل البعثة وقبل الدعوة

فانه انما يكون بالطلب وهو بالشرع فوجد الوجوب بدون وجوب الاداء

فانفصل الوجوب عن وجوب الاداء فيرد عليه اي على ما قيل انه اي

الشان يلزم ثبوته اي ثبوت الوجوب بدون الشرع ولم يقل به

اي بثبوت الوجوب بدون الشرع احد منا اي من اهل السنة والجماعة

وان نسب هذا الى المعتزلة وكيف يقول بثبوت الوجوب بدون الشرع احد منا

وليس لنا اي لاهل السنة والجماعة اصل خامس تثبت به الاحكام سوى

الاصول الاربعة ثم اعلم انهم اي الحنفية صرحوا بان لا طلب للفعل

في اصل الوجوب بدون وجوب الاداء بل هو اي اصل الوجوب مجرد

اعتبار من جانب الشارع ان في ذمته اي ذمة المكلف جبرا بلا اختيار

الوقت
الفعل الواجب واورد على ما صرحوا بان اصل الوجوب للصلوة في اول
واصل الوجوب للزكوة في اول الحول والصلوة في اول الوقت والزكوة
في اول الحول تستغلان الصلوة والزكوة الوجهين فلو لم يكن الطلب في
اصل الوجوب كيف تستغل ذمتهما لان الفعل بلا طلب كيف يسقط الواجب
فان اسقاط الواجب فرع لوجود الواجب وهو اى الوجب انما يكون
واجبا بالطلب واذا لم يوجد الطلب كما صرحوا فلا وجوب فاى شئ يسقط
بالفعل وايضا قصد الامتثال بالفعل الواجب انما يكون بالعلم
به اى بالطلب يعنى طلب ذلك الفعل الواجب فحيث لا طلب لا قصد للامتثال
فكيف يسقط الواجب بالفعل والجواب عن الايراد المذكور انا لا نسلم ان
الواجب انما يكون واجبا بالطلب فقط بل قد يكون واجبا بالسبب
اى تحقق سبب ذلك الوجوب ايضا والشئ قد يثبت في الذمة ولا يطلب
كالدين المؤجل اى الدين الذى قدر له الاجل فانه ثابت في الذمة وغير
مطلوب بدون مضى الاجل والثوب المطار اى الثوب الذى الجارية الريح
والقته الى دار انسان او حجرته لا يعرف مالكه اى لا يعرف ان هذا الثوب
مملوك اى شخص فانه مشغول الذمة ولا طلب لعدم العلم بالمالك وانما قيد
بقوله ما لا يعرف مالكه لانه اذا علم المالك فالاداء واجب والامتثال
متفرع على العلم بثبوته اى بثبوت الوجوب لا على العلم بثبوت طلبه
فلا يقتضى السقوط سبق الطلب اقول فقه المقام اى فهم المقام وتحقيقه
ان لنا خطاب وضع بالسببية اى ببيان ان هذا سبب لذلك كدلوك الشمس

فقه المقام انه لا فرق في التحقيق الفرع ففي الزكوة قبل الحول تحقق الوجوب بالنصاب ولم يتحقق الاداء الا بعد الحول وفي الحيض اجزاء الخدمة الحيض بخلاف الاداء فرضا اجزاء وفي النائم تحقق الوجوب

سبب ... الطلب ... وان ... الشفعاء ...

سبب لوجوب صلوة الظهر فهذا الخطاب للوجوب اى لكون المسبب فى
ذمة المكلف وخطاب تكليف اى المقصود به تكليف المكلف بالاقتضاء اى بالطلب
ايقاع الفعل واذا كان الخطابان مختلفين فيجب ان يكون الثابت باحدهما
اى باحد الخطابين غير الثابت بالآخر اى بالخطاب الآخر والا اتحد فثبوت الفعل
حقا موكدا على الذمة اى ذمة المكلف من الاول وهو خطاب الوضع وهو
اى ثبوت الفعل حقا موكدا الوجوب نفسه والطلب بايقاعه اى بايقاع هذا الفعل
فى العين اى فى الخارج من الثانى وهو خطاب التكليف فعلم ان الوجوب شئ
ووجوب الاداء شئ آخر سوى الوجوب ينفصل احدهما عن الآخر وعلم ايضا
ان لا طلب للفعل فى الاول اى فى وجوب نفسه بل الطلب للفعل فى الثانى
اى فى وجوب الاداء والا اى وان لم يكن كذلك بل كان الطلب فى الوجوب
دون وجوب الاداء فيكون المفهوم من خطاب الوضع الطلب دون خطاب
التكليف لزم قلب الوضع اى عكس ما وضع شئ له فان وضع الحكم
التكليفى لان يؤمر بالتفريغ عن ذمته وهو مساوق للطلب والسببية
الا للتعريف المحض بان عند وجود السبب يكون المكلف مشغول الذمة
بالفعل بدون الطلب فى الحال فلو عكس الامر انعكس الوضع فتدبر
لعله اشارة الى ان هذا الفقه مخالف لمن يرجع الخطاب الوضعى الى الخطاب
التكليفى ولا يفرق بينهما مسئلة الاداء فعل الواجب فى وقته
اى وقت هذا الواجب المقدر له اى لهذا الواجب وخرج به ما لم يقدر له
وقت كالنوافل المطلقة فانها لا تتصف بالاداء ولا بالقضاء بخلاف النوافل

الموقتة كالسنن الرواتب وصيام ايام البيض والست من شوال فانها تتصف بالاداء والقضاء وفسره ابن الهمام في التحرير الوقت المقدر له شرعا بقوله انه وخيره ليشمل الواجب المطلق والموقت بنوعيه كما واما كون العمر وقتا للنوافل المطلقة فمن اقتضاء العقل لا من تقدير الشرع خرج به ما قدر له وقت لا شرعا كالزكوة اذا عين لها الامام شهرا كذا ذكر القاضي عضد في شرح المختصر لكن قال التفتازاني في شرح الشرح ثم التقييد بقوله شرعا ينبغي ان يكون للتحقيق دون الاحتراز عما ذكره الشارح لان ايتاء الزكوة في الشهر الذي عينه الامام اداء قطعا اللهم الا ان يقال المراد انه ليس اداء من حيث وقوعه في ذلك الوقت بل في الوقت الذي قدره الشارح حتى لو لم يكن الوقت مقدرا في الشرع لم يكن اداء كالنوافل المطلقة بل النذور المطلقة واما على ظاهر كلام المصنف اي ابن الحاجب فهو احتراز عما اذا عين للكاف لقضاء الموسع وقتا وفعله فيه وما قيل انه احتراز عن الصلوة الفاسدة في وقتها بعيد جدا ومبني على ان شرعا متعلق بفعل لا بالمقدر اي فعل حال كونه مشروعا انتهى وذكر الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح المختصر او قدر لا شرعا كالزكوة يعين له الامام شهرا فوقوعه في ذلك الشهر المخصوص من حيث انه عين له الامام ليس اداء وان كان وقوعها فيه من حيث انه من اجزاء ايتاء الزكوة اداء انتهى وقيل في التحرير لابن الهمام وهو اي فعل الواجب في وقته المقدر له شرعا مسامحة بالنسبة الى الوقت فانه لا يشترط لكونه اداء وجود جميعه في الوقت بل الشرط ابتداؤه اي ابتداء فعل الواجب في وقته المقدر له شرعا غير العمر

قوله ثم قال [illegible] كالزكوة يعين له الامام شهرا من حيث خصوص ذلك الشهر ليس باداء والا لكان بعده قضاء ١٢ منه

قوله وقيل القائل ابن الهمام وغيره

[illegible]

كالتحريمة عند الحنفية في صلوة العصر فلو وقعت التحريمة في صلوة [العصر]
في الوقت وباقي الصلوة في غير الوقت فهي اداء والركعة عند الشا[فعية]
في صلوة العصر والفجر فلو وقعت الركعة في الصلوتين المذكورتين في الو[قت]
وباقي الصلوة في غير الوقت فهي اداء هذا على ما هو الاصح الاوجه عندهم كما
ذكره النووي وغيره والا ففي المحيط الصلوة الواحدة يجوز ان يكون بعضها
اداء وبعضها قضاء كصلوة مصلي العصر غربت الشمس عليه في خلال صلوته
وسبقه الى هذا الناطقي ايضًا وذكر ابو حامد من الشافعية انه قول عامة الشا[فعية]
قيل وهو التحقيق اعتبار الكل جزء بزمانه وعلى هذا فلا يكون في العبارة تساهل
كذا في التقرير ومنه اي من الاداء الاعادة كما صرح به القاضي عضد في
شرح المختصر حيث قال ان الاعادة قسم من الاداء في مصطلح القوم وان وقع
في عبارات بعض المتاخرين خلافه وذكر السبكي في شرح المنهاج انه مصطلح
الاكثرين وقال المحلي في شرح جمع الجوامع وهو ظاهر كلام المصنف وصرح فيه
ما قال الغزالي في المستصفى الواجب ان ادي في وقته يسمى اداء وان ادي بعد
وقته المضيق والموسع سمي قضاء وان فعل مرة على نوع من الخلل ثم فعل
ثانيا في الوقت يسمى اعادة وقال الامام الرازي في المحصول العبادة توصف
بالقضاء والاداء والاعادة فالواجب ان ادي في وقته يسمى اداء
واذا ادي بعد خروج وقته المضيق والموسع يسمى قضاء وان فعل مرة
على نوع من الخلل ثم ثانيا في وقته المضروب له يسمى اعادة وقال البيضاوي
وهو اي الواجب اداء ان فعل في وقته المعين وقضاء ان فعل في غيره

والاداء مسبوقا باداء مختل يسمى اعادة وقيل انه قسم ثالث ليس من الاداء و
لا من القضاء وعليه مشى البيضاوي في المنهاج تبعا لصاحب الحاصل في المنهاج
العبادة ان وقعت في وقتها المعين ولم يسبق باداء مختل فاداء والا
فاعادة وفي الحاصل الاتيان بالعبادة خارج اوقاتها يسمى قضاء وفي اوقاتها
اما ان يكون مسبوقا باداء مختل ويسمى اعادة او لا يكون ويسمى اداء وذكره
التفتازاني في شرح الشرح وظاهر كلام المتقدمين والمتاخرين انها اي الاداء
والقضاء والاعادة اقسام متباينة وان ما فعل ثانيا في وقت الاداء ليس
باداء ولا قضاء ولم نطلع على ما يوافق كلام الشارح اي القاضي عضد صريحا
نعم كلام الامام الغزالي ان الاداء ما يؤدى في وقته ربما يشعر بذلك لو لم
يناقش في اطلاق التادية على الاعادة ولو سلم فحمل كلام المصنف عليه تكلف
ظاهر لظهور ان اولا في تفسير الاداء مقابل لثانيا في تفسير الاعادة وهو متعلق
بفعل قطعا انتهى وتعقبه الفاضل ميرزاجان بانه البيضاوي في مرصاده
وقال واما ان حمل كلام المصنف عليه تكلف ظاهر لظهور ان اولا في تفسير
الاداء مقابل لثانيا في تفسير الاعادة وهو متعلق بفعل قطعا فالامر
بين بعد ما تحقق عند الشارح ان الاصطلاح الشائع في لفظ الاداء ما ذكره
فتامل انتهى وهو اي الاعادة الفعل فيه اي في وقته المقدر له شرعا
ثانيا اي مرة اخرى لخلل واقع في فعله اولا وهو المشهور عند الشافعية
وهو الذي جزم به الامام الرازي ورجحه ابن الحاجب في مختصره وتردد فيه
السبكي في جمع الجوامع وفسر القاضي ابو بكر والمحلي الخلل بفوات شرط

او ركن وقيده ابن الهمام في التحرير بغير الفساد كترك ركن وبغير عدم صحة
الشروع لفقد شرط مفقود من طهارة او غيرها وقيل لعذر وفسر الابهري
في حاشية شرح المختصر العذر بما ينقطع به اللوم فمن صلى منفردا ثم صلى
بالجماعة ثانيا كان اداء الصلوة ثانيا اعادة على التعريف الثاني لان
طلب الفضيلة عذر لا على التعريف الاول اذ لم يكن في ادائها اولا خلل
ولما كان الظاهر حينئذ ان يقع الواجب ما ادى اولا ويكون ما ادى ثانيا
نفلا فلا تكون الاعادة واجبة ولذا صرح غير واحد من شراح اصول فخر الاسلام
بان الاعادة ليست بواجبة بل بالاول يخرج عن العهدة وان كان على وجه
الكراهة على الاصح وان الفعل الثاني بمنزلة الجبر كالجبر بسجود السهو فلا يكون
واجبا قال والاصح انه اي الاعادة وتذكير الضمير لكون الاعادة مصدرا
وفي المصدر ذي التاء يجوز التانيث والتذكير واجب ذكر ابن امير الحاج
في التقرير الاوجه الوجوب كما اشار اليه في الهداية وصرح به بعضهم كالشيخ
حافظ الدين في شرح المنار وهو موافق لما روي عن السرخسي وابي اليسر
من ترك الاعتدال يلزمه الاعادة وزاد ابو اليسر ويكون الفرض الثاني وحينئذ لا
يدخل في تقسيم الواجب انتهى والقضاء فعله اي فعل الواجب بعدها اي
بعد وقته المقدر له شرعا استدراكا لما فات عمدا اي قصدا كما اذا تركه
مع تذكره او سهوا تمكن الفاعل من فعله كالمسافر اي كصوم المسافر
فانه قادر على ان ياتي بالصوم في رمضان وليس له مانع شرعي لا عجز شرعي
يمنعه عن الصوم او لم يتمكن الفاعل من الفعل لمانع يمنعه عن الفعل

شرعا كالحيض فانه مانع عن الصوم والصلوة لم يتمكن المكلف من الصوم
والصلوة لاجله او عقلا كالنوم فانه في وقت الفجر مثلا يمنع النائم المكلف
عن الصلوة عقلا فالحج الصحيح بعد فساد الحج الاول اداء حقيقة لا قضاء لانه مودى
في وقته وهو العمر والقضاء الفعل بعد الوقت قال السيد في حاشية شرح المختصر
بخلاف الحج فان فيه مقدار معين لكنه غير محدود وفيه ضعف برأي بالاداء ولا يوصف
بالقضاء لو قوعه دائما فيما قدر له شرعا اولا انتهى واقره الفاضل ميرزاجان
في حاشية شرح المختصر فتسمية حج الصحيح بعد الحج الفاسد قضاء
كما وقع في عبارة مشايخنا وغيرهم مجاز من حيث المشابهة مع المقضي
في الاستدراك لا حقيقة ومن جعل الاداء والقضاء في غير الموقت
بَدَل لفظ الواجب الواقع في تعريف الاداء والقضاء بالعبادة
اي بلفظ العبادة فقال العبادة ان وقعت في وقتها المقدر له شرعا
فاداء والا فقضاء ونص القاضي ابو زيد في التقويم وصدر الاسلام
شرحه على ان الاداء نوعان واجب ونفل كذا في التقرير وذكر الاسنوي
في شرح المنهاج ان الامام ذكر في اول التقسيم ان العبادة توصف بالاداء
والقضاء والاعادة ولم يخصها بالواجب ثم قال الواجب اذا ادى في وقته
يسمى اداء الى آخر ما قال فعلمنا ان ذكر الواجب من باب التمثيل فقط انتهى
قال القاضي عضد في شرح المختصر اقول تقسيم آخر للحكم وهو ان الفعل يوصف
بكونه اداء وقضاء واعادة انتهى وذكر الابهري في حاشية شرح المختصر
قوله تقسيم آخر للحكم فيه اشعار بان الاداء والقضاء لا يختصان بالواجب بل

قوله بدل الواجب وقد وقفت على ان اطلاق الاداء على ما يطلب شرعا والقضاء على المثل ١٢ منه رح

بل يوصف المندوب ايضاً بهما وعليه قول الفقهاء والنوافل الموجبة تقضي
ابداً وقول اكثر الاصوليين الواجب ينقسم الى اداء وقضاء واعادة لا يقتضي
عدم انقسام المندوب اليها كيف ويجوز ان يكون بين المقسم والقسم عموم
من وجه انتهى مسئلة تاخير الفعل الواجب من المكلف المدرك
لوقت الفعل مع ظن المكلف المذكور الموت اي موت نفسه في جزء ما
من الوقت اي وقت الفعل قبل الفعل معصية اتفاقاً فالان الجزء
الذي ظن المكلف موته فيه هو الجزء الآخر باعتبار المكلف لعدم اقتدار المكلف
بعد هذا الجزء فالموت يجعل البعض وهو من الاول الى الجزء الذي ظن الموت
فيه كلاً اي كل الوقت وترك الواجب كل الوقت موجب العصيان وذكر
الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر ويفهم منه حال ما اذا شك في الموت
وهي انه لا عصيان في التاخير يدل عليه ما في بعض شروح المنهاج فان
لم يمت المكلف الظان بالموت وظهر كذب ظنه وفعله اي فعل المكلف
الظان الفعل الواجب في وقته المقدر له شرعاً فالجمهور على انه
اي على ان فعل الواجب في وقته اداء لا قضاء لصدق حده اي
حد الاداء عليه اي على فعل الواجب في وقته اذ حد الاداء فعل الواجب
في وقته المقدر له شرعاً والشرع قد قدر الوقت من الاول الى الآخر ففي
اي جزء منه فعل المكلف ذلك الفعل الواجب كان اداء وبه قال ابو حامد
الغزالي من الشافعية كما نص عليه الاسنوي في شرح المنهاج وقال
القاضي ابو بكر الباقلاني من المتكلمين كما نص عليه ابن الحاجب في المختصر

الذي

والقاضي حسين من الفقهاء كما نص عليه السبكي في جمع الجوامع فعله بعد الجزء
الذي ظن موت نفسه فيه سواء كان في وقته المقدر له شرعا اولا قضاء لان
وقته اي وقت الفعل الواجب شرعا بحسب ظنه اي ظن المكلف
الذي ان موت نفسه في ذلك الجزء قبله اي قبل الجزء الذي ظن الموت فيه
ولم يفعل فيما قبله ففعله في غير وقته فان ظنه سبب لتعيين ما قبل ذلك الجزء
وقتا له شرعا اذ الشارع جعل ظن المكلف مناط الاحكام الشرعية وفعله
في غير وقته المقدر له شرعا قضاء لا اداء وقال الآمدي الاصل بقاء جميع الوقت
وقتا للاداء كما كان ولا يلزم من جعل ظن المكلف موجبا للعصيان بالتاخير
مخالفة هذا الاصل وتضييق الوقت بمعنى انه اذا بقي بعد ذلك الوقت كان
فعل الواجب فيه قضاء ولهذا لا يلزم من عصيان المكلف بتاخير الواجب
الموسع عن اول الوقت من غير عزم عند القاضي ان يكون فعل الواجب بعد ذلك
الوقت قضاء ثم قال وهو في غاية الاتجاه ورد بالفرق بانه لم يلزم كونه قضاء
ههنا لان الوقت لم يصر مضيقا بالنسبة الى ظنه وههنا بخلافه ثم نعم لو كان كونه
قضاء مبنيا على ان العصيان ينافي الاداء لاتجه ما ذكره كذا ذكر التفتازاني في
شرح الشرح لكنه ليس كذلك على ما يظهر من تشبيهه كذا قال العلوي في حاشية
شرح الشرح ويرد عليه اي على القاضي اعتقاد المكلف انقضاء
الوقت اي انقضاء وقت الفعل الواجب بعد صحته قبل دخوله اي دخول
الوقت والحال انه لم يمض فضلا عن الانقضاء واخر الفعل ولم يشتغل
فانه يعصي اتفاقا فاذا بان اي ظهر الخطأ اي خطاء اعتقاده بان ظهر

ان الوقت كان لم يجئ فلم ينقض بل الآن جار و فعل المكلف المعتقد
لانقضاء الوقت بعد ظهور الخطاء الفعل كالصلوة فى الوقت المقدر له
شرعا فهو اى الفعل المذكور اداء اتفاقا بين الجمهور و القاضى بلا خلاف
فلا اثر للاعتقاد البين خطاءه وذكر الابهرى فى حاشية شرح المختصر ظاهره
انه قياس خلفى اى لو كان فى الفعل فى الوقت المشروع اولا مع تاخيره
عن الوقت المظنون قضاء لزم ان يكون قضاء ايضا لو اعتقد انقضاء
الوقت واللازم باطل بالاتفاق فكذا الملزوم انتهى و توضيحه انه لو صح البدل
المذكور لكون فعل الظان فى الوقت قضاء لزم ان يكون فعل هذا المعتقد
ايضا قضاء فانه يجرى منه كما يجرى فى ذلك بان يقال وقت فعل هذا المعتقد
شرعا بحسب اعتقاده قبل هذا الوقت ولم يفعل الفعل المذكور قبل هذا الوقت
بل فعله فى هذا الوقت ففعله فى غير وقته وهذا هو القضاء والتالى باطل
فالمقدم مثله اقول الفرق بين ظن الموت واعتقاد انقضاء الوقت
بين فان فى الاول اى فى ظن الموت اعتقاد عدم الوقت مطلقا
لا للاداء ولا للقضاء وفى الثانى اى اعتقاد الانقضاء اعتقاد عدم
وقت الاداء لا اعتقاد عدم الوقت مطلقا فالاول متضيق من كل
وجه من الاداء والقضاء وبعد التضيق كذلك لا يكون اداء بخلاف الثانى
فانه ليس بمتضيق من كل وجه بل هو متضيق فى اعتقاده من وجه الاداء دون
وجه القضاء وبعد التضيق كذلك يكون اداء لا قضاء فتامل اشارة
الى ان الفرق غير نافع فى كون الفعل فى الاول قضاء وفى الثانى اداء

قوله فتامل اشارة الى ان الفرق غير نافع لان الفارق ح جعل المدار على الظن لتحقق التضيق مع الظن لتحقق القضاء فى الاول وتحقق الانقضاء بزعمه فيما اعتقد الانقضاء وبعد وقوعه فى الوقت و...

143

بان العصيان لا ينافى الاداء كما لو اخر فى الثانى بان الظن معتبر فيما لم يظهر فساده فاذا ظهر فلا عبرة به فتدبر ۱۲ منه رحمه الله تعالى

لان القاضي جعل الدوران مع الظن لتحقق العصيان في الصورتين لانه لو ظن
الموت في جزء من الوقت ولم يؤد قبله بل اخره الى ما بعده يكون عاصيا
ولو ظن انقضاء الوقت ثم ادى الفعل في الوقت يكون عاصيا ايضا اذ الوقت
بحسب ظنه في الصورتين قبل الوقت المؤدى فيه وهو قبل انقضائه وموخر الفعل
الى الوقت بعد انقضاء الوقت عاص والعصيان لا ينافي الاداء كما في صورة اعتقاد الانقضاء
ومن اخر الفعل كالصلوة مع ظن السلامة في الوقت الاول ومات
فجاءة اي بغتة فالتحقيق انه اي من اخره لا يعصى اذ التاخير جائز
له ههنا بخلاف التاخير مع ظن الموت فانه غير جائز ولا تاثيم بالجائز اشار
بلفظ التحقيق الى انه فيه خلافا والى ضعف قول من قال بالعصيان بدليل
تحقق الوجوب ورد ذلك القول بوجهين احدهما ان معنى الواجب ما
يذم شرعا تاركه في جميع وقته وهذا ما تركه في جميع وقته باختياره بل تركه
في بعضه باختياره وفي بعض آخر بالموت الذي لم يكن باختياره وثانيهما انه
على تقدير عدم الموت لا يعصى اتفاقا فكذا على تقدير الموت لان الموت لا يصلح
سببا للعصيان وقد رده المصنف ايضا موافقا لما رده القاضي عضد شارح المختصر
بان التاخير جائز له الى الوقت المضيق اذ الكلام في الواجب الموسع ولا تاثيم
في فعل الجائز والقول بان شرط الجواز اي جواز التاخير سلامة
العاقبة نفسها لا العلم به اي بسلامة العاقبة حتى يؤدي شرط العلم
بسلامة العاقبة الى التكليف بالمحال فان العلم بسلامة العاقبة ممتنع الحصول
بالعادة وما هو كذلك فهو محال بالعادة وشرط المحال عادة تكليف بالمحال

١٤٤

العادى وانه عيب والعيب على الحكيم تعالى شانه غير جائز فيكون تكليفا
محالا فيؤدى هذا الشرط الى التكليف المحال واذا جعل الشرط نفس سلامة العاقبة
فى الواقع فلم يؤد الى التكليف المحال لان سلامة العاقبة وان لم يكن مختارا
للمكلف لكنها غير ممتنعة الوقوع فليس التكليف بشرطه تكليفا بالمحال حتى يؤدى
الى التكليف المحال يقتضى هذا القول التخيير بين ممكن اى جائز وهو التاخير
حال السلامة وممتنع اى محال وهو التاخير عند عدم السلامة لاستحالة
المشروط عند عدم الشرط وهو اى التخيير بين ممكن وممتنع محال والمحال معدوم
فهو يرفع حقيقة التخيير فيكون واجبا معينا لا مخيرا وعدم التخيير يرفع حقيقة
التوسع لان الموسع مندرج تحت المخير وكان الكلام فى الواجب الموسع فتامل
لعله اشارة الى انه منقوض بالواجب العمرى ومنقوض بالتخيير بين الصوم
والاطعام فان الغنى ان تحقق فالاطعام ممكن وان لم يتحقق فهو ممتنع وفرق
ابن الحاجب بين ما وقته العمر اى الواجب الذى وقته تمام العمر
كالحج فيعصى بالتاخير وان كان مع ظن السلامة والموت فجاءة وبين
غيره اى غير ما وقته العمر وهو الواجب الموسع فلا يعصى المكلف ان اخره عن
الوقت مع ظن السلامة ومات فجاءة حيث قال فى المختصر وهذا بخلاف ما وقته
العمر فانه لو اخر ومات عصى والا لم يتحقق الوجوب انتهى ليس بسديد لان
الوجوب مشترك بين الواجب العمرى والواجب الموسع فان كان سببا للعصيان
فى الاول الوجوب فينبغى ان يعصى بالثانى ايضا وعذر الشافعية بان فى الواجب
الموسع بان الموت فجاءة ليس بصنيع منه بل هو مفوت للواجب ولم يدركه

حتى يتفرغ من قبل ان يصادفه الموت فلا يعصى عاصر في الواجب الموسع
والواجب العمري لا يختص بالواجب الموسع فلو قيل عذر للفجارة في الواجب الموسع
قيل في الواجب العمري فلا فرق ولا وجه للعصيان في الواجب العمري ووقت الاداء
الموسع وفيه عما فيه تامل فرق بين العمري وغيره كالظهر مثلا بان ترك الظهر
مع ظن السلامة والموت فجارة ليس في جميع وقته المقدر له شرعا اذ وقته باق
لو لم يمت لاداه فيه بخلاف الواجب الذي وقته العمر اذا ترك بسبب موت الفجاءة
فانه ترك في جميع وقته وهو تمام عمره ولا يبقى بعد موته وقت في الواقع فالموت
فجارة قبل وقت التضييق في الواجب الموسع لا يوجب العصيان ولا يلزم عدم
تحقق الوجوب اذ ترك الواجب انما يوجب العصيان اذا ترك في جميع وقته
المقدر له شرعا وههنا ترك في جميع وقته المقدر وهناك ترك في بعضه فعدم
العصيان لا يخل في تحقق الوجوب وذكر الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح المختصر
ان الفرق بين الواجب الموسع الذي وقته العمر كالحج وبين الواجب الموسع
الذي ليس وقته تمام العمر كالظهر مثلا خلاف مذهب الجمهور في الحصول يجوز له
التاخير فيما يسع له العمر بشرط ان يغلب على ظنه انه يبقى فلو ظن انه لا يبقى تعين
وعصى بالتاخير مات او لم يمت وفي المنهاج الموسع قد يسع العمر كالحج
وقضاء الفوائت فله التاخير ما لم يتوقع فواته ان اخر لمرض او كبر اي او لم يكن
توقعه للفوائت على تقدير التاخير لعلة المرض او الكبر وقال السيد في حاشية
شرح المختصر الفرق بين ما وقته العمر وبين غيره مشكل فان ما يسع وقته العمر
ان لم يجز تاخيره اصلا لم يكن موسعا قطعا وان جاز فاما مطلقا فلا عصيان

قبل ان فرض دون الفجارة وقبل وقت التضييق نحو جواز التاخير واذا ات العصيان لم يتحقق الوجوب اصلا فالاصوب ان يقال ترك الظهر في الصورة المفروضة ليس في جميع الوقت المقدر له شرعا بخلاف ما وقته العمر اذا ترك بالفجارة لانه ترك في جميع وقته وهو تمام عمره اقول منقوض بمن ظن الموت في

وسط الوقت الموسع واخر ... قال بعض العلماء ... في جميع وقته المقدر ... والكل باطل لان الفجارة ... والفرق ... كما في شرح المنهاج ... الاداء ... منه مدظله

الاقرب ... كالحج ... الظهر فان ... الوجوب ... في الوقت ... الفرق الذي ذكره ... وذكره في ...

بالتاخير مع الموت فجأة اولا ثم بالجائز واما بشرط سلامة العاقبة فيلزم
التكليف بالمحال كما في غيره وعلى تقدير عدم الفرق لا يصلح للدليل الدال
على جواز التاخير فيما وقته ليس تمام العمر ولكن المصنف لما اختار الفرق بينهما
توجه عليه النقض بالموسع الذي وقته تمام العمر فتصدى لدفعه بان الموسع
الذي وقته العمر لو جاز له التاخير ابدا واذا مات لم يعص لم يتحقق الوجوب اصلا
بخلاف الظهر مثلا فان جواز تاخيره الى ان يتضيق وقته فلا يرتفع الوجوب كذا
ذكر السيد قدس سره قال الفاضل الچلپي اقول اذا فرض وقوع الفجأة قبل وقت
التضيق فلو جاز له التاخير واذا مات لم يعص لم يتحقق الوجوب اصلا فالاصوب
ان يقال ترك الظهر في الصورة المفروضة ليس تركها في جميع الوقت المقدر
له شرعا فلم يتحقق العصيان اذ لم يترك الواجب في جميع وقته وهذا بخلاف
ما وقته العمر اذا ترك بالفجأة لانه ترك في جميع الوقت المقدر له شرعا لانه
تمام عمره واعترض عليه السيد رحمه الله موافقا لما ذكر في بعض شروح المنهاج
من ان الفرق المذكور لا يقدح فيما ذكرنا من الدليل المشترك بين الصورتين
غايته انه يعارضه في هذه الصورة فلا يتحقق فيها مقتضى احدهما لتعارضه كل منهما
الآخر ثم قال والذي يمكن ان يقال في توجيهه هو ان المعارض اعني ارتفاع
الوجوب دليل قطعي وما ذكرتموه ظني فعمل به فيما عدا صورة المعارضة وفيها
يتعين اعمال المعارضة القطعي وهذا اقول ما ذكر من الدليل قطعي لقطعية مقدماته
على ما لا يخفى واما المعارض فليس بتام سيما ان يكون قطعيا مفيدا للعلم وذلك
لانه لا يلزم رفع وجوبه لانه ما تركه في جميع الوقت المقدر له شرعا بحسب الظن

او الوقت بحسب ظنه ازيد من هذا مسئلة اختلف في وجوب القضاء
هل هو بأمر جديد غير امر وجب الاداء به وعليه اي على وجوب القضاء
بامر جديد الاكثر اي اكثر الاصوليين كما نص عليه ابن الهمام في التحرير ومنهم
اصحابنا العراقيون وصاحب الميزان وعامة الشافعية والمعتزلة كما نص عليه
ابن امير الحاج في التقرير وهو مذهب الامام في المحصول والارموي في الحاصل
وصاحب التحصيل كما نص عليه الاسنوي ومختار ابن حاجب في المختصر
او بما اي بامر يوجب الاداء وهو اي وجوب القضاء بامر يوجب الاداء
المختار لعامة الحنفية كالقاضي ابي زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة السرخسي
ومتابعيهم وبه قال بعض الشافعية والحنابلة وعامة اهل الحديث كما نص عليه
ابن امير الحاج في التقرير ثم هذا الاختلاف الواقع في ان وجوب القضاء
بامر جديد او بامر سابق في القضاء بمثل معقول اي مثل يدرك العقل مماثلته
للفائت كالصلوة للصلوة والصوم للصوم فقط دون القضاء بمثل
غير معقول فانه لا يجب الا بدليل آخر بالاتفاق كما صرح به البعض كشارح
البديع وصاحب الكشف وصاحب التلويح وصاحب التحرير او في
القضاء مطلقا سواء كان بمثل معقول او بمثل غير معقول كالفدية للصوم
كما هو الظاهر من اطلاق ائمة الاصول كفخر الاسلام وشمس الائمة السرخسي
والدليل للاكثر ان وجوب القضاء لو كان بامر يوجب الاداء فاقتضى هذا
الامر للقضاء كما يقتضي للاداء فيكون صم يوم الخميس الذي هو امر باداء الصوم
يوم الخميس مقتضيا لصوم يوم الجمعة الذي هو قضاء عن صوم يوم الخميس وعدم

اقتضاء صم يوم الخميس صوم يوم الجمعة بداهة والا اي وان

لم يكن عدم الاقتضاء المذكور بديهيا كان الصوم في يوم الجمعة اداء

لا قضاء للاول فان الاداء فعل الواجب في وقته المقدر له شرعا

واذا كان كلام الشارع صم يوم الخميس مثلا مقتضيا للصوم يوم الجمعة فكان

هذا الكلام في قوة قولنا صم اما يوم الخميس او يوم الجمعة وهو تخيير بينهما فيدل

على كون يوم الجمعة ايضا وقتا للصوم وسواء للصوم في يوم الخميس لان

النص كما يدل على يوم الخميس يدل على صوم يوم الجمعة فلا يعصي المكلف

بترك الصوم يوم الخميس كما لا يعصي بترك الصوم يوم الجمعة وهذا باطل فوجوب

القضاء بامر يوجب الاداء ايضا باطل وهذا الدليل للاكثر انما يتم لو كان

عامة الحنفية ادعوا الانتظام لفظا اي انتظام وجوب القضاء في

لفظ يوجب الاداء بان اللفظ الذي دل على القضاء بالمطابقة او التضمن وهو اي ادعاء الانتظام

لفظا بعيد من عامة الحنفية كيف ولا يليق بحال احد من الناس فما ظنك

باصحاب الايدي الطويلة في العلوم ولو كان الدعوى هذا لما احتاجوا في ايجاب

القضاء الى دليل زائد وحكموا بالوجوب قضاء كل واجب كالجمعة والعيد

وتكبيرات التشريق ولعل مقصودهم اي مقصود عامة الحنفية من القول

بوجوب القضاء بما يوجب الاداء مطالبة شيء تتضمن مطالبة مثله

اي مثل ذلك الشيء عند فوته اي فوت ذلك الشيء فايجاب الاول كـ

الاداء بنص موجب ايجاب الثاني اي القضاء بذلك النص لا بنص متجدد

فان ايجاب الاول يدل على ان ذمة المكلف مشغولة بما اوجب عليه فلا بد

من تفريغ الذمة والتفريغ اما باتيان ما وجب او باتيان مثل ما وجب عند
فوت ما وجب نعم معرفات القضاء اي الاشياء التي يعرف بها القضاء
بمثل معقول او غيره اي غير معقول يجوز ان تكون تلك المعرفات
غيره اي غير ما يوجب الاداء نصا كان ذلك الغير او قياسا غير النص
فلا يرد انه اذا وجب القضاء بما يوجب الاداء فما الحاجة الى النصوص الواردة
في القضاء لان النصوص الواردة في القضاء معرفات للقضاء يحتاج اليها
لمعرفة المثل لا موجبات لكن الكلام في هذا المقام في اصل سبب الوجوب
اي في نفس سبب وجوب القضاء وموجبه هل هو امر الاداء الموجب للاداء او امر آخر
غير امر الاداء فافهم فانه دقيق وما يجاب به عن دليل الاكثر في المذهب
على ما ذكره ابن الهمام وغيره ان مقتضاه اي مقتضى صم يوم الخميس امران
الاول الصوم فان المقيد يتضمن المطلق والثاني كونه اي كون الصوم في يوم الخميس فاذا
عجز المكلف عن الثاني اي كون الصوم في يوم الخميس لفواته اي لفوات الصوم في يوم الخميس بقي
وثبت اقتضاء صم يوم الخميس الصوم مطلقا سواء كان في الجمعة او غيرها فلا نسلم
بداهة عدم اقتضاء صم يوم الخميس صوم يوم الجمعة بل الاقتضاء بين لا لزوم
كون صوم يوم الجمعة اداء لان وقته ما هو مستفاد من القيد وهو قد فات ففعله في
غير وقته وهو المعنى من القضاء ولا سواء اذ الاقتضاء لصوم يوم الخميس
اولا وبالذات ولصوم يوم الجمعة ثانيا وبالعرض عند فوت الصوم في يوم الخميس
فلا يكون الصومان متساويين في غاية السقوط لانا لا نسلم ان مقتضى
صم يوم الخميس امران بل مقتضاه الصوم في يوم الخميس فقط اذ لا وجوب

للصوم في صوم يوم الخميس الا بالقيد اي بكونه في يوم الخميس لا مطلقا ولهذا اي ولكون الوجوب بالقيد لا يجب الصوم قبله اي قبل القيد وهو يوم الاربعاء مثلا ومن وجوب المقيد لا يلزم وجوب المطلق مطلقا سواء كان في ضمن هذا المقيد او لا بل انما يلزم وجوب المطلق فيه اي في ضمن هذا المقيد وفي شرح المختصر لابن الحاجب هذه المسئلة اي مسئلة ان وجوب القضاء بامر جديد او بالامر الاول الموجب للاداء مبنية على ان المقيد هو المطلق والقيد وهما يتعقلان وجودا في الخارج بان وجود المطلق في الخارج غير وجود القيد فيه او يتحدان اي المطلق والقيد وجودا فيه اي في الخارج وعبارة شرح المختصر هذه واعلم ان هذه المسئلة مبنية على ان المقيد هو المطلق والقيد وهما شيئان كما في التعقل والتلفظ وما صدقا عليه وهو شيء واحد يعبر عنه بالمركب من متعدد وهو نظير الى ان التركيب من الجنس والفصل وتمايزهما في العقل او في الخارج انتهى اي كلامه في انا اذا تعقلنا صوما مخصوصا وقلنا صوم يوم الخميس فقد تعقلنا امرين يعني الصوم وخصوص يوم الخميس وتلفظنا بلفظين فاما ان المامور به هذان الامران او شيء واحد يصدقان عليه ويعبر عنه باللفظ المركب منهما مثل صوم يوم الخميس مثلا فاختلف فيه فمن ذهب الى الاول جعل القضاء بالامر الاول لان المامور به شيئان فاذا انتفى احدهما يعني الخاص بقي الآخر يعني المطلق فثبت بالامر الاول ومن ذهب الى الثاني جعل القضاء بامر جديد لانه ليس في الوجود الا شيء واحد فاذا انتفى سقط المامور به ثم اختلفوا

فی ہذا الاصل وہو ان المطلق والقید بحسب الوجود شیئان او شیٔ واحد
یصدق علیہ المعنیان ناظر الی الاختلاف فی اصل آخر وہو ان ترکب الماہیۃ
من الجنس والفصل وتمائزہما ہل ہو بحسب الخارج او بمجرد العقل فان
قلنا بالاول کان المطلق والقید شیئین لانہما بمنزلۃ الجنس والفصل وان
قلنا بالثانی وہو الحق کان بحسب الوجود شیئا واحدا کذا فی شرح الشرح
فی توجیہ کلام شارح المختصر وقال الفاضل میرزاجان فی حاشیۃ شرح
المختصر اقول الاوضح ان یقال ہذہ المسئلۃ مبنیۃ علی ان المطلق لیس
الا المقید لان المطلق فی الامر لیس الا الموجود فی الخارج وہو المقید
سواء قلنا بوجود الطبیعۃ لا بشرط شیٔ وہو المطلق ام لا لکن النزاع فی
ان ذلک المقید ہل ہو فی الخارج شیئان کما فی اللفظ والتعقل ام شیٔ
واحد یعبر عنہ بالمرکب ای باللفظ المرکب او بالمفہوم المرکب الذی کان
مدلولا علیہ لذلک اللفظ المرکب وہو ما یصدق علیہ المطلق والقید ونبہ
بالتعبیر عن المقید بلفظ ما صدقا علیہ ثانیا علی ان فی ہذا الشق وہو ان لا یکون
المطلق والمقید شیئین فی الخارج لا بد ان یصدق المطلق والقید علی ہذا
الشیٔ الواحد لعدم التمائز بین الکل والجزء وکذا بین الجزء والجزء الآخر
انما التمائز بینہما فی العقل فیصح الحمل نظرا الی الاتحاد الخارجی ولما لم یکن
المطلق والقید بین الجنس والفصل اذ لا یحصل من الصلوۃ ومن تقییدہا
بالوقت المعین نوع حقیقی لہ وحدۃ حقیقیۃ بل لیس ہذا الا ترکیبا اعتباریا
نبہ علی ذلک بقولہ وینظر ذلک اشارۃ الی انہ نظیر لہ فان قلت ما صدق علیہ

الذي يوجد في الخارج ليس مركبا في العقل من جزئين المفهومين كيف ولو كان كذلك كان تركيبا حقيقيا لانطباقه على موجود خارجي قلت كما ان الجسم موجود في الخارج كذلك الجسم الابيض وذلك مما لا شك فيه وذلك لا يقتضي كون التركيب منهما حقيقيا كما في هذا المثال اقول الاظهر في توجيه الخلاف ان المطلق في العبادة الموقتة هي تلك العبادة والوقت فيه له خارج عنه لكنه يحتمل ان يكون مشروطا به حتى لا يصح شرعا بدونه اذ لا يجعله الشارع شرطا في صحة نفسها بل في كمالها فاذا مات فيه يبقى اصل وجوبها مع بعض فيه وحينئذ لا تكون المسئلة مبنية على الخلاف الذي ذكره اذ فيه بعد اما اولا فلان بناء العرف واللغة على تدقيقات الفلاسفة ليس على ما ينبغي واما ثانيا فلانه على ما ذكره كان الحق هو ان القضاء كان واجبا بامر جديد اذ قد تقرر في الحكمة ان لا تمايز بين الجنس والفصل في الخارج والا لم يصح الحمل على ما قرره في المواقف وحينئذ لا حاجة بانه لم يجب بامر جديد بل بالامر الاول ان يقول ليس كلامي مبنيا على هذا حتى يندفع بما تقرر في الحكمة بل بما قررنا ولا يخفى ان ذلك الاحتمال محمل صحيح اظهر مما ذكره ويحتمل ان يكون مبنيا على ما قررنا فلا يحسن الجزم بالاول انتهى اقول ردا على من ذهب الى وجوب القضاء بامر جديد بناء على اتحاد المطلق والمقيد القيد ههنا اي في صوم يوم الخميس ظرف زمان وهو يوم الخميس واتحاد مقولة متى اي الزمان بالمظروف وهو الصوم ههنا وان صح كما ذهب اليه الفلاسفة فلا يلزم من انتفاء فرد منها اي من مقولة متى انتفائه اي انتفاء المظروف الذي هو معروض المقولة اتفاقا

الیس زید ثالموجود فی امس ہو الموجود فی الآن و فرو منی قد تبدل وما تبدل
زید فاتحاد الظرف مع المظروف لا یدل علی ان الظرف لو انتفی انتفی المظروف
لیلزم بطلان ایجاب المطلق من بطلان ایجاب القید فیحتاج الی امر جدید فتعبیر
ابتناء المسئلة علی الاتحاد و التعدد فتأمل لعله اشارۃ الی انا سلمنا انہ لایلزم
انتفاء المظروف عند انتفاء الظرف لکن لانسلم انہ لایلزم بطلان ایجاب المظروف
عند بطلان ایجاب الظرف فان الایجاب عند اتحاد الظرف والمظروف واحد
لا تعدد فیہ فبطلان ایجاب الظرف بعینہ ہو بطلان ایجاب المظروف فیحتاج
فی القضاء الی ایجاب جدید علی مذہب من قال بالاتحاد والتبنۃ و نوقض
مختار الحنفیۃ و ہو ان وجوب القضاء بامر یوجب الاداء بنذر اعتکاف
رمضان یعنی من نذر ان یعتکف فی شہر رمضان ہذا اذا لم یعتکفہ
ای لم یتفق لہ ان یعتکف فی رمضان حیث یجب فی ظاہر الروایۃ قضاءہ
ای قضاء ہذا الاعتکاف المنذور بصوم جدید سوی رمضان آخر حیث
لا یصح قضاء ہذا الاعتکاف فی رمضان آخر ولم یوجبہ النذر ای لم یوجب
نذر الاعتکاف الذی سبب لاداء الاعتکاف الصوم الجدید اذ لو کان موجباً
للصوم الجدید لکان موجبا للاداء ایضاً بالصوم الجدید واذا کان موجبا للاداء
بالصوم الجدید لما صح اداءہ ہذا الاعتکاف مع صوم رمضان والتالی باطل
فالمقدم مثلہ فعلم ان موجب القضاء امر آخر غیر موجب الاداء والجواب
عن ہذا النقض ان نذر الاعتکاف کان موجبا لہ ای للصوم الجدید
ولا نسلم ان النذر لم یوجب الصوم الجدید کانہ ای الصوم الجدید شرطہ

ای شرط الاعتکاف لقوله علیہ السلام لا اعتکاف الا بصوم رواہ الدارقطنی
والبیہقی النذر موجب للاعتکاف وایجاب المشروط موجب لایجاب الشرط
فایجاب الاعتکاف یکون موجبا لایجاب الصوم الجدید لکن ما ظہر
اثرہ ای اثر نذر الاعتکاف فی ایجاب الصوم الجدید لمانع عن الظہور
وھو ای المانع وجوبہ ای وجوب صوم رمضان قبلہ ای قبل النذر
والاداء اشرف من القضاء واداء ہذا الاعتکاف المنذور لایمکن الا فی
رمضان وفیہ الصوم الغیر المقصود للاعتکاف فحینئذ ان ادی الاعتکاف
فاما ان یترک صوم رمضان وہو ظاہر الفساد واما ان یرد الصوم المقصود
الذی ہو الشرط الی غیر المقصود وہو لاحق فلہذا جاز ایفاء ہذا النذر بہذا الصوم
التبعی فلما زال المانع بانقضاء رمضان ظہر اثرہ ای اثر نذر الاعتکاف
فی ایجاب الصوم الجدید ولہذا ای ولاجل انہ ظہر اثرہ لزوال المانع
لایقضی النذر المذکور فی رمضان آخر ولا فی واجب آخر لان الصوم
غیر مقصود للاعتکاف فیہما سوی قضاء رمضان الاول اذا لم یصم فی
رمضان الاول فیجوز قضاء الاعتکاف فی قضاء صوم رمضان الاول
اذ الخلف الذی ہو قضاء رمضان فی حکم الاصل الذی ہو رمضان الاول
فلما کان الاعتکاف صحیحا فی رمضان الاول صح فی قضاءہ بصومہ ہذا
ای ھذا مسئلۃ مقدمۃ الواجب المطلق والمراد بالمقدمۃ ہہنا
ما یتوقف علیہ الشیئ وینقسم الواجب بالنسبۃ الیہا الی قسمین لان ایجابہ والامر
اذا کان مقیدا بما یتوقف علیہ فہو الواجب المقید کما فی قولہ تعالی واذا

قولہ الواجب المطلق ای الذی لا یکون وجوبہ مقیداً بالمقدمۃ کان المکلف غیر مکلف بتحصیلہا بل ان اتفق حصولہا یجب الواجب والا فلا

۱۵۵

کتحصیل من الالات فالواجب یقید ۱۲ منہ

نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله فيه ايجاب بالسعي الى ذكر الله تعالى
اى صلوة الجمعة وخطبتها بالنداء واذا لم يكن مقيدا به فهو الواجب المطلق ا
بالنسبة الى ما لم يتقيد به وان كان مقيدا بالنسبة الى مقدمة اخرى كما في
قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فان اقامة الصلوة واجبة مطلقة بالنسبة الى
الوضوء لعدم تقيدها به في الامر بها مع توقفها عليه ومقيدة بالنسبة الى
الوقت الذي قيدت به في الامر بها فالواجب المطلق ما لم يتقيد ايجابه بما يتوقف
عليه لا ما لم يتقيد ايجابه بشيء اصلا فان ايجاب كل فعل مقيد بتقدير وجود محله
والقدرة الممكنة فيه الى غير ذلك كذا قال الابهري في حاشية شرح المختصر وذكر
التفتازاني في شرح الشرح قد فسر الواجب المطلق بما يجب في كل وقت و
على كل حال فنوقض بالصلوة فزيد في كل وقت قدره الشارع فنوقض بصلوة
الحائض فزيد الا لمانع وبهذا لا يشمل غير الموقتات كالنذور الموقتة والايمان
المطلقة ولا مثل الحج والزكوة من الموقتات في ايجاب ما يتوقف عليه من
الشروط والمقدمات واشار المحقق الى ان المراد الاطلاق والتقييد بالنسبة
الى تلك المقدمة حتى ان الزكوة بالنسبة الى تحصيل النصاب مقيد فلا يجب
والى تعيينه وافراده مطلق فيجب انتهى قال الامام في المحصول الواجب المطلق
هو ما يجب على كل مكلف في كل حال ويلزم منه ان لا يوجد واجب
مطلق اصلا اذ ما من واجب يجب في كل حال حتى
ما يجب على كل مكلف في كل وقت وعليه ما عليه كذا ذكره
شرح الشرح وذكر السيد الشريف في حاشية شرح المختصر

المطلق ما لا يتوقف وجوبه على مقدمة موجودة من حيث هو كذلك
وانما اعتبر الحيثية لجواز ان يكون واجبا مطلقا بالقياس الى مقدمة
ومقيدا بالنسبة الى اخرى فان الصلوة بل التكاليف باسرها موقوفة
على البلوغ والعقل فهي بالقياس اليها مقيدة واما بالاضافة الى الطهارة فواجبة
مطلقة وبالجملة الاطلاق والتقييد امران اضافيان ولابد من اعتبار الحيثية
في حدود الاشياء الداخلة تحت المضاف وقد صرح به صاحب الشفاء
في مباحث الجنس انتهى واتفق العلماء قاطبة على ان مقدمة الواجب المقيد
بتلك المقدمة ليست بواجبة فلا يلزم من ايجاب صلوة الجمعة وخطبتها في
الاية المذكورة ايجاب النداء لها وانما الكلام في مقدمة الواجب المطلق اي كلها
واجبة ام لا فالمختار انها واجبة مطلقا اي سواء كان سببا مقتضيا
لوجود المسبب او شرطا اي لا يتاتى الفعل الواجب بدونه ولا يلزم تاتي
الفعل الواجب بتاتيه سواء كان الشرط شرعا اي يجعل الشارع اياه شرطا
للفعل الواجب كالوضوء فان الشارع جعله شرطا للصلوة او عقلا
اي يجعل العقل اياه شرطا للفعل الواجب كترك الضد للفعل الواجب فان
العقل يجعل ترك النوم الذي هو ضد لاقامة الصلوة شرطا لاقامة الصلوة
او عادة اي يجعل العادة اياه شرطا للفعل الواجب كغسل جزء من
الراس لغسل الوجه فان العادة تجعل غسل جزء من الراس شرطا
لغسل الوجه في الوضوء اذ غسل الوجه لا يتحقق في العادة الا مع غسل جزء
من الراس وان امكن غسل الوجه عند العقل بدون غسل جزء من الراس

وهذا بدون لفظ السبب قول الاكثرين على ما ذكره ابن الحاجب في المختصر
والقاضي عضد في شرحه وابن الهمام في التحرير والتاج السبكي في جمع الجوامع
وهو الاصح عند الامام واتباعه والآمدي لفظ هلبه الاسنوي في شرح المنهاج
وقال السيد في حاشية شرح المختصر يمكن ادراج الاسباب في عبارة المتن
في صدر المسئلة فان قوله وغير شرط تبينا ولها باطلاقه لنتهى وقيل مقدمة
الواجب المطلق واجبة في السبب فقط دون الشرط اي الكائنة المقدمة
سببا لا شرطا وهذا المذهب لم يذكره ابن الحاجب قال العلامة قطب الدين
الشيرازي في شرح المختصر هذا مذهب الواقفة وقيل مقدمة الواجب المطلق
واجبة في الشرط الشرعي فقط دون الشرط العقلي والعادي والسبب هو
مختار صاحب البديع من الحنفية ومختار امام الحرمين من الشافعية ومختار
ابن الحاجب من المالكية تبا عدا السبب وقيل لا وجوب مطلقا سواء
كانت المقدمة سببا او شرطا قال الاسنوي في شرح المنهاج لا ذكر لهذا في
كلام الآمدي ولا كلام الامام واتباعه نعم حكاه ابن الحاجب في المختصر الكبير وان كان
كلامه في الصغير في اختيار الاستدلال يقتضي ان ايجاب السبب مجمع عليه اقره
القاضي عضد في شرح المختصر والسيد في حاشيته وذكر التفتازاني في شرح
الشرح ثم لا خلاف في ايجاب الاسباب كالامر بالقتل امر بضرب السيف مثلا
والامر بالاشباع امر بالاطعام انما الخلاف في غيره انتهى وذكر الابهري
في حاشية شرح المختصر وقال بعضهم ان كان سببا للواجب فالامر بالواجب
يتضمن ايجابه وان كان شرطا فلا وهذا المذهب لم يذكره المصنف ابن الحاجب

وقال آخرون الامر بالواجب لا يتضمن اقتضاء ما يتوقف عليه سواء كان
سببا او شرطا شرعيا او عقليا او عاديا وما قيل مقدمة الواجب ان كان
سببا لا خلاف في وجوبها يرده ما قاله المصنف وما قال صاحب المنهاج
وجوب الشيء مطلقا يوجب وجوب ما لا يتم الا به وكان مقدورا وقيل
موجب السبب دون الشرط وقيل لا فيهما انتهى وقال الفاضل ميرزاجان
في حاشية شرح المختصر في بعض شروح المنهاج الخلاف قد وقع في
السبب ايضا وكلام المنهاج صريح في ذلك حيث قال وجوب الشيء مطلقا
يوجب وجوب ما لا يتم الا به وكان مقدورا وقيل يوجب السبب دون الشرط و
قيل لا فيهما والقول الثاني هو ما اختاره المرتضى الشريف رحمه الله ولم يذكره
المصنف ووجهه ان حصول المسبب واجب عند حصول سببه بخلاف
المشروط بالقياس الى شرطه فالسبب اشد تعلقا كأنه اريد بالسبب العلة التامة
لا المقتضي في الجملة والفرق ضعيف لاستوائهما في امتناع تحقق الواجب بدونهما
وهو مناط الوجوب في السبب لا دخل فيه لاستلزام تحققه تحقق المسبب
والقول الثالث لا تأبى عنه عبارة المتن بل ينبغي حمل قوله لا فيهما على
نفي الوجوب في الشرط الشرعي وغيره مطلقا سواء كان سببا ام لا كما
هو الظاهر حتى لا يكون مذهبا آخر لم يكن مذكورا في الكتب المشهورة فهو اي
التفتازاني رحمه الله مع غفلته عن كلام المنهاج غفل عن عبارة الكتاب
ايضا انتهى والدليل لنا اي للقائلين بوجوب المقدمة مطلقا ان التكليف

به اي بالواجب بدون تكليف المقدمة يؤدي الى التكليف بالمحال

رحمه الله تعالى منه مكابرة ١٢ منع ابن الحاجب ما سبق في التقرير بالاجماع فانه منع الوجوب لا الوجوب اي الاجماع ١٢ قوله بالاجماع

ان المقدمة لما لم يجب يجوز عدمها وكون الواجب مع عدم المقدمة محال
والتكليف بالمحال باطل وذكر الامام في المحصول ان الامر بالشيء لو لم يقتض
وجوب ما يتوقف عليه لكان مكلفا بالفعل ولو في حال عدمه لانه لا مدخل له
في التكليف مع ان الفعل في تلك الحالة لا يمكن وقوعه لان المشروط يستحيل
وجوده عند عدم شرطه فيكون التكليف به اذ ذاك تكليفا بالمحال وقد اعترض
الآمدي وصاحب الحاصل ومن تبعهما على تقرير الامام باعتراض زعموا انه
لا محيص عنه وتعقبهم الاسنوي في شرح المنهاج وحكم بصحة تقرير الامام
وضعف اعتراضهم كالا ترى تحصيل اسباب الوجوب واجب و اسباب
الحوادث حرام بالاجماع وما قيل في الجواب عن هذا الدليل بان المستدل
ان اراد ان التكليف بالواجب بدون تكليف المقدمة مطلقا سواء كان التكليف
بالواجب او بغيره يودي الى التكليف بالمحال فلا يقول الخصم بالتكليف بالواجب
بدون تكليف المقدمة مطلقا بل يقول بالتكليف بالواجب بدون تكليف
المقدمة بالتكليف بالواجب وان اراد ان التكليف بالواجب بدون تكليف
المقدمة بالتكليف بالواجب يؤدي الى التكليف بالمحال فلا نسلم تاديته الى
التكليف بالمحال اذ يجوز ان يكون وجوبها اي وجوب المقدمة بغيره اي
بغير التكليف بالواجب كالايمان فانه مقدمة للصلوة والزكوة وغيرهما
من الواجبات وليس وجوبه بالتكليف بالصلوة والزكوة وغيرهما بل هو واجب
بنفسه بدلائل غير دلائل تلك الواجبات ففيه اي فيما قيل ان الكلام
في وجوب المقدمة كان بالنظر اليه اي الى التكليف بالواجب الذي يلزم المقدمة

قوله بالنظر اليه اي ان الكلام في وجوب المقدمة بالنظر الى الوجوب الواجب الذي هذه المقدمة مقدمة له اما اذا كان شيء واجبا وكان ذلك مقدمة ... لا دليل ههنا ... ١٢

١٦٠

مقدمة له لا بالنظر الى غيره حاصله اذا كان شئ ما واجبا وله مقدمة و
فرض ان لا دليل ههناك على وجوب المقدمة فهل يستلزم وجوب ذلك
الشئ الواجب وجوب المقدمة ام لا فظاهر انه يستلزم وجوب المقدمة
والا يلزم التكليف بالمحال لانه قطع النظر عن وجوبها بدليل آخر بل فرض
عدم دليل آخر ان قلت كيف تجب المقدمة وهي غير مامورة ولو كانت
واجبة لكانت مامورة لان الوجوب يثبت بالامر وههنا لا يلزم الامر
صريحا قلت لا نزاع في ذلك اى الامر صريحا بان نقول المقدمة
واجبة بامر صريح بل المراد من ان المقدمة واجبة بوجوب الواجب
انه اى ان وجوب الواجب يستتبعه اى يستتبع وجوب المقدمة فهي واجبة
بوجوب الواجب ومامورة بامر الواجب وبالجملة النزاع في الوجوب الاستتباعي
للمقدمة لا في الوجوب الصريحي لها ولا يلزم الامر صريحا للوجوب الاستتباعي
وهو اى المراد المذكور معنى قولهم ايجاب المشروط ايجاب الشرط فـ
لهذا اى لاتحاد الايجاب لا يلزم بترك الواجب مع الاسباب والشرائط
الا معصية واحدة بالنظر الى ترك الواجب الاصل بالذات لا المعاصي
الكثيرة بالنظر الى ترك الاسباب والشرائط بل معصية الواجب الاصل
منسوبة اليها بالعرض قال استاذ الاستاذ مولانا بحر العلوم في شرح
هذا الكتاب والظاهر ان المنكرين لا ينكرون هذا بل انما انكروا الوجوب صريحا
فالنزاع لفظي وان انكروا هذا المعنى فقد ظهر فساده انتهى وقال الفاضل
ميرزا جان في حاشية شرح المختصر فاعلم انه ان كان النزاع في ان الامر بالشئ

ان مقدمة الواجب واجب مطلقا والثاني هو الحق لان غرض المجيبة يتعلق بكون مقدمة الواجب واجبا مطلقا سواء تعلق به الخطاب ام لا او مقصودة او استتباعا كما في الدلالة والاشارة ١٢ منه رحمه الله تعالى

بل هو الامر بمقدمته بمعنى ان الخطاب يتعلق به وكان الوجوب المتعلق بالمقدمة
مقصودا من الخطاب المتعلق بذلك الواجب وهو المستفاد من كلام المصنف
اى ابن الحاجب في الدلائل التى ذكرها في ان غير الشرط لا يجب وكذا من جواب
دلائل الجمهور حيث قال ان اردت به انه لابد منه فنسلم لكنه غير محل النزاع
وان اردت به انه مامور به شرعا فهو ممنوع وهو المدعى فاين دليله انتهى
فالحق ان مقدمة الواجب في غير الشرط الشرعى لا يجب كما اختاره المصنف
واما الشرط الشرعى فيمكن ان يقال ان جعل الواجب مشروطا به وجعله
واجبا بمنزلة الخطاب المتعلق لوجوبه والكان النزاع في الاعم من ذلك فالحق
مع الجمهور ان مقدمة الواجب في الواجب المطلق واجب مطلقا والظاهر ان
النزاع في ذلك المعنى الاعم لان غرض المجتهد انما يتعلق بكون مقدمة الواجب
واجبا مطلقا سواء تعلق به الخطاب اصالة ام لا اذ مقصوده استنباط حكم الوجوب
مطلقا انتهى والقائلون بعدم الوجوب مطلقا قالوا لو وجب ما يتوقف
عليه الواجب من المقدمة لزم تعقل الشخص الآمر الموجب له اى
لما يتوقف عليه الواجب من المقدمة اذ لو لم يلزم التعقل لادى الى الامر بالشئ
وايجابه مع عدم شعور الآمر به الموجب له وهو بديهي الاستحالة واللازم اعنى
لزوم تعقل الشخص الآمر الموجب له باطل لانا نقطع بجواز ايجاب الفعل مع
الذهول والغفلة عن مقدماته قلنا في رد هذا الدليل لزوم تعقل الموجب
للشئ لوجوبه ممنوع وانما يلزم تعقل الموجب للشئ لو كان وجوبه
اصالة وبالامر صريحا ووجوب المقدمة ليس اصالة وبالامر صريحا بل تبعا

قوله لو كان صريحا فيه اشارة الى منع دعوى ابن الحاجب من لزوم تعقل الشارع عند الامر بالواجب لان الايجاب من جعل شئ شرطا يتعلق عنده طلب

١٦٢

من غير الامر صريحا وهذا الرد حاصل ما اعترض به العلامة الشيرازي في شرح المختصر
على الاستدلال بهذا الدليل ونقله التفتازاني في شرح الشرح بقوله يرد على
الاول منع الملازمة وانما ذلك في الواجب اصالة انتهى واوضحه الفاضل الكوكي
في حاشية شرح الشرح بقوله لا نسلم لزوم تعقل الموجب له وانما يلزم فيما
يجب بالاصالة لا بالواسطة انتهى وتعقبه الابهري في حاشية شرح المختصر
بقوله قد مر ان الواجب مطلقا هو فعل غير كف تعلق به خطاب الطلب وخطاب
الطلب بشيء من غير شعور المخاطب به بين البطلان فلا يرد على هذا ما اورده
الشارح العلامة من ان ذلك في الواجب اصالة انتهى والفاضل ميرزا جان
في حاشية شرح المختصر بقوله وبهذا التقرير يندفع ما اورده العلامة ان
الملازمة ممنوعة وانما ذلك في الواجب اصالة لان الامر بشيء غير مشعور
محال بالبداهة انتهى وفيما تعقبا به كلام ظاهر ومن ههنا اي من عدم لزوم
تعقل الموجب له وانتفاء خطابه صريحا بل اكتفاءً بما لم يلزم تعلق الخطاب
بنفسه اي بنفس ايجاب تلك المقدمة لان هذا التعلق فرع للتعقل
والتعقل غير لازم ههنا ولا وجوب النية لان النية انما تجب فيما يكون
مقصودا بالذات وهو ما يتعلق به الامر صريحا ويكون وجوبه اصالة فرع
على المسئلة القائلة بان مقدمة الواجب المطلق واجبة مطلقا والمراد من الفرع ما يكون
مندرجا تحت اصل كلي وفي جعل هذا فرعا اتباع للامام والا صاحب المنهاج
جعله تنبيها وصاحب الحاصل جعله تقسيما والمراد من التنبيه ما نبه على المذكور
قبله لطريق الاجمال ومن التقسيم اظهار الشيء اولا على وجوه مختلفة الفرع الاول

قوله ولا وجوب
النية على ان
النية بعد صرف
الامر بالقصد
ايضا ليس بلازم
عند بعضهم
كالوضوء عند
الحنفية

اذا اشتبهت المنكوحة بالاجنبية بان تزوج رجل امرأة زوجا وكيله ولم يرها فدخلت في بيته المنكوحة ودخلت معها اجنبية ايضاً والوكيل قد مات لم يعلم الزوج التي هي زوجته فحينئذ حرمتا اى حرمت المنكوحة والاجنبية معاً ولا يحل له وطى احد منهما كان الوطى باحديها لوجب احتمال الارتكاب بالحرام هو وطى الاجنبية والكف للنفس عن الحرام واجب وهو اى الكف عن الحرام في هذه الصورة لا يكون الا بالكف للنفس عنهما اى عن المنكوحة والاجنبية جميعاً للاشتباه ومن ههنا اشتهر ان الحلال والحرام لا يجتمعان الا وقد غلب الحرام فالكف عنها مقدمة للواجب وهو الكف عن الحرام ومقدمة الواجب واجبة فحرمتا والفرع الثاني لو قال احد مخاطباً الزوجتين احديكما من غير تعيين طالق حرمتا اى حرمت الزوجتان ولا يجوز الوطى بواحدة منهما لان الاجتناب عن المطلقة المحرم وطيها يقيناً من غير شبهة فيه اى في تحريمها اذ الوطى بواحدة منهما يحتمل ان يكون وطيا بالمطلقة المحرم وطيها ففي ترك وطيها اجتناب عن الحرام بلا شبهة فالكف عنها مقدمة للاجتناب عن الحرام ثم الاجتناب عن الحرام واجب فالكف عنها واجب فحرمتا قال الامام في المحصول فيحتمل ان يقال ببقاء حل وطيها لان الطلاق شئ معين فلا يحصل الا في محل معين فاذا لم يعين لا يكون الطلاق واقعا بل الواقع امر له صلاحية التاثير في الطلاق عند التعيين ومنهم من قال حرمتا جميعا الى وقت البيان تغليبا لجانب الحرمة هذا كلامه وذكر مثله في المنتخب ايضاً وقد جزم صاحب المنهاج كالمصنف بالثاني مع ان صاحب الحاصل لم يذكره ترجيحا ولا نقلا بل حكى احتمالين على السواء

اقول فی فرع آخر للمسئلة بانه اذا کانت مقدمة الواجب واجبة فالغایة
داخلة فی المغیا لیعلم وجود المغیا اذ علم وجود المغیا موقوف علی دخول الغایة
کالمرافق فانها غایة لغسل الایدی لایتیسر فی العادة علم وجود غسل الایدی
من حیث انه مغیا بدون دخولها فی الغسل فدخول الغایة من مقدمات المغیا
فاذا کان المغیا واجبا یکون دخولها ایضا واجبا قال استاذ الاستاذ مولانا
بحر العلوم وعموم التوقف فی الغایات کلها محل تامل بل انما یصح فی البعض
التی هی مقدمات للمغیا انتهی وفی المعتمد کانه اراد انه یجب ادخال جزء
من الغایة فی حکم المغیا لیعلم استیعاب حکمه لاجزاءه یقینا کما انه یجب غسل
بعض الراس ولو قلیلا فی غسل الوجه وامساک جزء من اللیل فی الصوم
انتهی **مسئلة** وجوب الشئ یتضمن حرمة ضده یعنی اذا وجب
الشئ یفهم فی ضمن وجوبه ان ضد هذا الشئ حرام وهو قول القاضی ابی بکر
الباقلانی آخرا وعلیه عبد الجبار وابو الحسین البصری من المعتزلة والامام الرازی
والآمدی نص علیه السبکی فی جمع الجوامع ونقله صاحب الافادة عن اکثر اصحاب
الشافعیة ذکره الاسنوی فی شرح المنهاج وقیل یقتضی کراهة ضده
وهو قول فخر الاسلام والقاضی ابی زید وشمس الائمة السرخسی وصدر الاسلام
واتباعهم من المتاخرین کذا فی التحریر والتقریر وقیل عین وجوب الشئ الذی هو الامر
بالشئ نفس النهی عن ضده وهو قول القاضی ابی بکر الباقلانی ومتابعیه
اولا ثم قالوا ثانیا ان الامر بالشئ یتضمن النهی عن ضده کذا فی مختصر ابن الحاجب
وغیره وبه قال الشیخ ابو الحسن الاشعری ذکره السبکی فی جمع الجوامع وتابعهم

قالوا اولا انه نفس النهی وثانیا انه متضمنه فیکون الثانی رجوعا عن الاول وقیل بل الثانی تفسیر للاول ۱۲ منه رحمه الله تعالی

ابن امير الحاج فى التقرير حيث قال وهو معزو الى ابى الحسن الاشعرى ومتابعيه
انتهى فمنهم اى من المتكلمين بان الامر بالشئ نفس النهى عن ضده الوجودى على التعيين
منهم من عمم هذا القول فى امر الوجوب وامر الندب فجعلهما
اى امر الوجوب وامر الندب نهيا عن الضد تحريميا فى امر الوجوب و
تنزيهيا فى امر الندب ومنهم من خصص هذا القول بامر الوجوب
فجعله نهيا عن الضد تحريميا دون امر الندب وقيل ليس الامر بالشئ نهيا
عن ضده ولا متضمنا للنهى عن ضده عقلا وعليه اى على هذا القول
المعتزلة نقله صاحب المنهاج والارموى فى الحاصل عن اكثر المعتزلة و
الامام فى المحصول والمنتخب عن جمهور المعتزلة وعامة الشافعية منهم امام الحرمين
وابو حامد الغزالى ثم الاقوال فى النهى كذلك كالاقوال فى الامر فقيل
حرمة الشئ بالنهى تتضمن وجوب ضده وقيل تقتضى كون الضد سنة مؤكدة
وقيل النهى عن الشئ هو نفس الامر بالضد وقيل ليس النهى امرا بالضد
ولا متضمنا له عقلا الا ان الامر نهى عن جميع الاضداد ان كان له اضداد
وان كان له ضد واحد فالامر نهى عنه فالامر بالقيام نهى عن القعود والاضطجاع والسجود
وغيرها والامر بالايمان نهى عن الكفر وهذا هو المنسوب الى العامة من الشافعية
والحنفية والمحدثين وقيل نهى عن واحد غير معين وهو بعيد كذا فى التحرير
بخلاف النهى فانه امر باحد اضداده الغير المعين وعليه العامة من
الحنفية والشافعية والمحدثين وقيل امر بجميع اضداده وعليه بعض الحنفية
والمحدثين نص على ذلك كله ابن امير الحاج فى التقرير وقيل فى النهى انه

كذلك اي ليس الاقوال في النهي كالاقوال في الامر بل هو امر بالضد كما اشار اليه السبكي في جمع الجوامع او متضمن للامر بالضد قال ابن الحاجب في المختصر ثم اقتصر قوم وقال القاضي والنهي كذلك فيهما انتهى وذكر القاضي عضد في شرح المختصر ثم اقتصر قوم على هذا اي على الامر وزاد القاضي ومتابعوه عليه فقالوا والنهي كذلك في الوجهين فقالوا او لا النهي عن الشيء نفس الامر بضده وآخرا انه يتضمنه انتهى لنا على مذهب المختار من ان وجوب الشيء يتضمن حرمة ضده ان الامتناع عن الضد من لوازم وجوب الفعل واللوازم مجعولة بجعل الملزوم لا بجعل جديد والا اي وان لم تكن مجعولة بجعل الملزوم بل كانت مجعولة بجعل جديد لزم امكان الانفكاك اي انفكاك اللوازم عن الملزوم اذ يجوز ان يكون الملزوم مجعولا ولا يكون الجعل في اللوازم فتنتفي اللوازم حينئذ مع وجود الملزوم هو الانفكاك اللوازم عن الملزوم فايجاب الفعل الذي هو جعل لوجوب الفعل الذي هو الملزوم ههنا متضمن لايجاب الامتناع عن الضد الذي هو جعل للامتناع عن الضد الذي هو من لوازم وجوب الفعل فوجوب الفعل يتضمن امتناع ضده باعتبار تضمن جعله لجعله وهو المدعى وبمثله اي بمثل الدليل الذي استدل على ان وجوب الشيء يتضمن حرمة ضده يقال في النهي بان الاشتغال بضده من لوازم حرمة الفعل واللوازم مجعولة بجعل الملزوم وفيه اي فيما يقال في النهي شيء وهو انا لا نسلم ان الاشتغال بضده من لوازم حرمة الفعل اذ قد يوجد الكف عن الفعل بدون خطور ضده بالبال

(حاشیہ:)
قوله مذهب المختار فيه ان الصفة يقع على الموصوف الا ان يقال ان المراد بالمختار من لوازم الشيء الا ان تكون اضافة المذهب الى المختار للادنى ملابسة والمختار مصدر ميمي بمعني الاختيار
١٦٧
... هو الكف عن الفعل لا يتوقف على الاشتغال بفعل آخر كما ضح عن الحركة لا يتوقف على ايجاد السكون لجواز ان يكون عدميا والقول بان الكف نفسه فعل مطلوب فيكون اختيارية خروج عن محل النزاع فتدبر ١٢ منه رح

فصلا عن الاشتغال فالخطاب في الامر والنهي واحد بالذات
والتفاوت بالاصالة والتبعية فالخطاب في الامر بالاصالة للوجوب
وبالتبعية للحرمة والخطاب في النهي بالاصالة للحرمة وبالتبعية للوجوب
كما في ايجاب المقدمة اي مقدمة الواجب اللازم من ايجاب الواجب
فان الخطاب في ايجاب الواجب بالاصالة وفي ايجاب المقدمة بالتبعية
كما عرفت سابقا ومن ههنا اي من اجل التفاوت بالاصالة والتبعية
في الخطاب قيل وجوب الشيء يقتضي كراهة ضده وحرمة الشيء تقتضي
كون الضد سنة موكدة فان الخطاب بالضد في خطاب الشيء خطاب
ضمني وخطاب الضمني انزل وادون مرتبة من خطاب الصريح كذا
الثابت بخطاب الضمني يكون ادون من الثابت بخطاب الصريح ولو كان
الخطاب الصريحي بالامتناع عن الضد موجودا ثبتت حرمة الضد ولما
لم يوجد الخطاب الصريحي بالامتناع عن الضد ووجد الخطاب الضمني فقط
فثبتت كراهة الضد التي هي ادون من الحرمة لكن يلزم من القول
بان وجوب الشيء يقتضي كراهة ضده اطلاق المكروه على الممتنع
والحرام اذ ضد الواجب مفوت للواجب ومفوت الواجب حرام فضد
الواجب حرام وقد قيل بكراهة ضد الواجب فاطلق المكروه على الحرام
والممتنع مع ان المكروه والحرام نوعان متباينان واطلاق احد المتباينين
على الاخر باطل انقلت اذا كان الامر نهيا عن جميع الاضداد والنهي امرا
باحد الاضداد فالامر بالشيء كالقيام نهي عن ضده كالقعود وضد

عينا او امرا بها تخييرا يكون
فان المكلف غير ممكن بفعله
محتملا وجائز او غير التخيير تخييرا
... (marginal handwritten glosses)

١٦٨

كالاضطجاع عيناً على سبيل التعيين لا على سبيل التخيير والنهى عن الضد
كالقعود ويستلزم الامر بالضد الآخر كالاضطجاع تخييرا فهذا
الضد كالاضطجاع منهى عنه عيناً ومامور به تخييرا فاجتمع الوجوب
والحرمة فى شئ واحد فكان جائزا وممتنعا هذا خلف اى باطل قلت
لانسلم بطلان كون الشئ الواحد جائزا وممتنعا مطلقا اذ الامكان
بالنظر الى شئ لاينافى الامتناع بالذات ولا الامتناع بالنظر
الى شئ آخر وههنا امكان الاضطجاع بالنظر الى النهى عن القعود و
امتناع الاضطجاع اما بالذات لكونه منهيا عنه لذاته او بالنظر الى الامر
بالقيام لا يقال يلزم على الاول اى على ان وجوب الشئ يتضمن حرمة
ضده حرمة الواجبات فان من الواجبات ماهو ضد لواجب آخر
كحرمة الصلوة من حيث انها اى الصلوة ضد الحج وبالعكس
اى حرمة الحج من حيث ان الحج ضد الصلوة اذ وجوب الحج يتضمن حرمة
ضد الحج وهو الصلوة ووجوب الصلوة يتضمن حرمة ضد الصلوة وهو الحج
ويلزم على الثانى اى على ان حرمة الشئ يتضمن وجوب ضده وجوب
المحرمات فان من المحرمات ماهو ضد لمحرم آخر ولو تخييرا كوجوب
الزنا فانه ضد للواطة لانه اى الزنا ترك اللواطة وترك الشئ
ضد له وبالعكس اى وجوب اللواطة فانها ضد الزنا لان اللواطة
ترك الزنا اذ حرمة اللواطة تتضمن وجوب الزنا وحرمة الزنا تتضمن وجوب
اللواطة لانا نقول فى جواب مايلزم على الاول من حرمة الواجبات

الامر بالشيء لا يقتضي الاستيعاب اي استيعاب المامور به للاوقات كلها بل اتيان المور به في بعض الاوقات فلا يكون الامر بالشيء نهيا عن الضد دائما بل يكون نهيا عن ضده في وقت كونه مامورا به فيمكن فعل ضده الواجب في وقت آخر غير وقت حرمته فاللازم على هذا هو حرمة الصلوة في وقت الحج وحرمة الحج في وقت الصلوة وذلك واقع لا استحالة فيه لا يقال يشكل هذا بالواجبات الدائمة الوجوب كالايمان لانا نقول هو من قبيل الادراك دون الافعال وعلى تقدير تسليمه فليس من قبيل ما يضاده فعل من الواجبات بل هو شرط لصحتها كذا ذكر الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر وتعقبه المصنف في الحاشية بان الدليل لا يختص بالافعال بل يجري في الادراكات ايضا ومن ههنا اي من اجل عدم اقتضاء الامر الاستيعاب وامكان فعل ضده الواجب في وقت آخر غير وقت حرمته قيل في اصول البزدوي ان الشرط في ان وجوب الشيء يتضمن حرمة ضده ان يكون الواجب مضيقا لا موسعا فان الموسع لا يوجب حرمة الضد اذ يجوز تركه وقال استاذ الاستاذ مولانا بحر العلوم والاوضح انه لا حاجة الى هذا التقييد اذ كما انه يجب الموسع في جزء من اجزاء الوقت كذلك يحرم الاشتغال بضده او اضداده فيه فان الحرمة على حسب الوجوب انتهى لكن يلزم على هذا الجواب ان لا يكون الحج وقته العمر فانه لو كان وقته العمر لكان الصلوة حراما في العمر لانه سلم في الجواب حرمة ضد الواجب في وقت الواجب الا ان يقال في جواب هذا اللزوم ذلك اي الحج العمر وقته

قوله من جهة | قيل لا يقال يشكل | بهذا الواجبات | الدائمة كالايمان | لانا نقول هو من | قبيل الادراك | دون الافعال | وايضا فليس | من قبيل ما يضاده | فعل من الواجبات | بل هو شرط لصحتها كذا | قيل انه لا يختص الدليل بالافعال | بل يجري في الادراك ايضا | ولذا قالوا ان الامر بالايمان | نهي عن الكفر بل الحق ان محل | الانشاء في العقائد الحقة هو | التصديق فليس للتمكن... | ثم باعتبار حدوث الافعال

١٧٠

...

ويتبع منه ولذلك قبيل الايمان | اول الواجبات قبيل | ...

اى وقت الحج نظراً اليه اى الى الحج من حيث هو هو اى من حيث نفس الحج مع قطع النظر عن كونه ضد الصلوة وان لم يكن العمر وقتاً للحج نظراً الى الحج من حيث ان الحج ضد الصلوة فالوقت الذى تودى فيه الصلوة وقت للحج بالنظر الى نفس الحج وان لم يكن وقتاً له بالنظر الى صفته واى كونه ضد الصلوة ولانا نقول فى الجواب عما يلزم على الثانى من وجوب المحرمات التعيين اى تعيين ضد الشئ الحرام الذى هو اللواطة مثلاً كالزنا للحرمة مع ان حقه كان وجوبه تخييراً لدليل اى لاجل دليل اصلى لا تبعى اخرج المحل كالزنا عن التخيير فى الوجوب تبعاً فلا يلزم وجوب الزنا بتخيير الحرمة اللواطة ومآل الجواب تخصيص المسئلة بما لم يدل الدليل الاصلى على حرمة ضده او اضداده فانه اذا دل فلا تستلزم الحرمة وجوب الضد ولاصحاب سائر المذاهب الاخر التى مر ذكرها من اقتضاء الوجوب كراهة الضد وغيره وجوه ضعيفة فى الاستدلال مذكورة فى المبسوطات من الكتب مع ما عليها اى على الوجوه المذكورة من الايرادات فارجع اليها اى الى المبسوطات مسئلة اذا نسخ الوجوب بقى الجواز وهو قول الامام واتباعه والجمهور نص عليه الاسنوى فى شرح المنهاج وهو الاصح قاله السبكى فى جمع الجوامع خلافاً للغزالى من الشافعية حيث جزم بعدم بقاء الجواز فى المستصفى وعليه الحنفية حيث قالوا ان ذلك المشروع قد نسخ والجواز ان ثبت فبدليل آخر فان لم يوجد دليل آخر فهو على الحرمة وانما قال الجمهور ببقاء الجواز لان الوجوب يتضمن الجواز اذ الجواز جزء من

من ذهب الى الجواز ... [illegible]

ماہیتہ الوجوب لان الوجوب عبارۃ عن جواز الفعل مع حرمۃ الترک ففی الوجوب امران جواز
الفعل وحرمۃ الترک یعنی عدم جواز الترک والناسخ للوجوب لاینافیہ
ای لاینافی الجواز اذ الوجوب یرتفع بارتفاع حرمۃ الترک ولاشک فی ارتفاع
المرکب بارتفاع احد جزئیہ فیبقی الجواز علی ماکان قیل فی رد استدلال
الجمہور بانا سلمنا ان الوجوب یتضمن الجواز الاعم لکن لانسلم ان الناسخ لاینافی
الجواز لان تضمن الوجوب للجواز کتضمن النوع للجنس فالجواز جنس للوجوب
وحرمۃ الترک فصل لہ ولاشک فی ان الناسخ ینافی الفصل الذی ہو حرمۃ الترک
اذ ہذا الفصل یرتفع بسبب الناسخ فینافی الجنس الذی ہو الجواز ایضا اذ
الجنس یتقوم بالفصل فیرتفع الجنس بارتفاعہ ای بارتفاع الفصل
الذی ارتفع بسبب الناسخ ماحاصلہ اثبات المنافاۃ بین الجواز وناسخ الوجوب
بان الجواز جنس للوجوب وحرمۃ الترک فصل لہ وکل فصل فہو علۃ لوجود
الحصۃ التی فیہ من الجنس کما نص علیہ ابن سینا لانہ یستحیل وجود جنس مجرد عن
الفصول کالحیوانیۃ مثلا فالجواز جنس للواجب والمندوب والمکروہ والمباح
والعلۃ فی وجودہ فی الواجب ہو فصل الواجب وہو حرمۃ الترک فاذا زال الفصل
زال الجواز لان المعلول یزول بزوال علتہ قلنا ای فی جواب ما قیل فی رد استدلال
الجمہور بانا لانسلم ان الجنس یرتفع بارتفاع الفصل مطلقا بل اذا لم یتقوم
ذلک الجنس بفصل آخر سوی ہذا الفصل وہہنا یتقوم الجنس الذی
ہو جواز الفعل بفصل آخر سوی حرمۃ الترک وہو ای الفصل الآخر
عدم الحرج فی الترک کالجسم النامی یرتفع نموہ الذی ہو الفصل

کذلک الوجوب من قبیل الشئ لہ لازم معنی فالاسبوع القطع عنہ فاقل ۱۲ منہ رحمہ اللہ تعالی

قولہ وہو عدم الحرج اہ یؤیدہ ذلک ما ذکرہ الحکماء فی الکون والفساد حیث قالوا ان المادۃ بعد الانسلاخ عن صورۃ لہا لا تبقی والصورۃ لہا بالذات لم یتجاوز الجنس والفصل

۱۷۲

انخلع عن صورۃ وتلبس صورۃ اخری کذلک الجنس جاز ان یبقی بعد زوال الفصل عن الصورۃ الاخری ویتقوم بفصل آخر

یتقوم بفصل آخر کما قال

ولا يرتفع الجسم الذي هو الجنس فانه يتقوم بفصل آخر سوى النمو وهو الجمادية
اعني عدم النمو فيبقى الجسم جمادا فتدابر فانه دقيق ولما فهم ما سبق
كون الجواز جنسا للوجوب صادقا عليه مع ان الجواز مقابل للوجوب كان
المحل محل اشتباه المنافاة اراد المصنف ان يفصل معاني الجواز ليرتفع اشتباه
المنافاة فقال اعلم ان الجائز كما يطلق على المباح وهو ما يستوي فيه
الفعل والترك شرعا يطلق على ما لا يمتنع شرعا فيشمل الواجب
والمندوب والمباح وعلى ما لا يمتنع عقلا وهو الامكان المبحوث عنه في
الحكمة وعلى ما استوى الامران اي الفعل والترك فيه شرعا اي بحسب حكم
الشارع او عقلا اي بحسب اقتضاء العقل وهذا المعنى اعم من المباح المعتبر
في المباح الاستواء شرعا فقط فيشمل المباح لتساوي الامرين فيه شرعا والافعال
الحكمية عقلا لتساوي الامرين فيها عقلا وعلى المشكوك فيه الذي شك في وجوده
وعدمه كذلك عقلا او شرعا اما المشكوك فيه عقلا فما تعارضت الادلة العقلية
فيه واما المشكوك فيه شرعا فما تعارضت الادلة الشرعية فيه كسور الحمار فان بعض الادلة
الشرعية يدل على طهارته وبعضها على نجاسته وبالجملة فالجواز بالمعنى الشامل
للواجب والمندوب والمباح جنس للوجوب وبمعنى المباح مباين للوجوب
هذا اي خذ ذا مسئلة يجوز في الواحد بالجنس اي الذي له
وحدة جنسية بحيث يندرج تحته انواع مختلفة والتفتازاني في شرح الشرح
قال في تفسيره اي بالحقيقة بحيث لا يتعدد الا اشخاصا لا نفسه واقره الفاضل
ميرزا جان في حاشية شرح المختصر وعبد الابهري في حاشية شرح المختصر

ولما قرر الجواز فاختلف فيه
فذكر ان المراد الامكان الخاص
معان احدها الامكان الخاص
الشرعي والثاني من جهة مخالفه
الفعل من جهة المنع بان
الفعلية وليس لمقابل
القسم والثاني الثالث فلتتابل الجواز
الجامع والشك يطلق على تصلح
والرابع بالاستعمال
١٧٣
لمفسدة وجودا وعدما شرعا
كالمباح والاعقلا كفعل الصبي
والخامس المشكوك فيه في نظر
المجتهد شرعا كما في تعارض
دليلين او عقلا كما اذا لم يكن
هناك دليل ثم قد يفسر الشك
بالاستواء وقد يفسر بالاحتمال
والمجاز يراد به لما بالاعتبارين
١٢ منه رح

الواحد بالجنس بالواحد بالنوع لكن المصنف في الحاشية ادعى الى عدم لزوم
اجتماع الوجوب والحرمة بان يكون هذا الواحد واجبا باعتبار نوع
وحراما باعتبار نوع آخر كالسجود لله تعالى والشمس فالسجود واحد بالجنس
تحته انواع كالسجود لله تعالے والسجود للشمس والسجود للقمر والسجود للصنم
اجتمع فيه الوجوب باعتبار كونه لله والحرمة باعتبار كونه للشمس او القمر او الصنم ومنع
بعض المعتزلة القائلين بان الفعل يحسن ويقبح لذاته اجتماع الوجوب
والحرمة في الواحد بالجنس بان حقيقة الحسن منافية لحقيقة القبح فلو اجتمعا في
فعل واحد لزم ان يكون شئ واحد وهو ذات الفعل مقتضيا للمتنافيين
مكابرة لجواز ان يكون الشئ الواحد باعتبار نوع مقتضيا للحسن و باعتبار
نوع آخر مقتضيا للقبح وفي الاعتذار عن حديث السجود بانه اجتمع فيه الوجوب والحرمة
صلك فيهم اى صرف بعض المعتزلة الوجوب والتحريم الى قصد التعظيم
لا الى نفس السجود ونقولهم الوجوب والتحريم متعلقان في السجود بقصد التعظيم
او بالسجود فما كان لله تعالى فهو واجب وما كان للمخلوق فهو حرام لان قصد
تعظيم الله تعالے واجب وقصد تعظيم المخلوق حرام لا يجدي نفعا
لان الجنس وهو قصد التعظيم ايضا واحد فالكلام فيه كالكلام في السجود ولأن
قصد التعظيم واحد بالجنس اجتمع فيه الوجوب والحرمة فان قصد تعظيم الله تعالى
واجب وقصد تعظيم الشمس حرام فان كان مرادهم تخصيص الدعوى بافعال الجوارح
فهو مخالف للاجماع المنعقد قبل ظهور المخالف على ان الساجد للشمس عاص
بنفس السجود والقصد جميعا كما ذكر الغزالي نقله الابهري في حاشية شرح المختصر

وابن امیر الحاج فی التقریر وذکر الامدی انہم یقولون السجود مامور بہ واجب للہ تعالی فلا یکون محرما بل المحرم ہو قصدہ تعظیم الصنم وقال الفاضل میرزا جان فی حاشیۃ شرح المختصر اقول ما ذکرہ الامدی ایضا لایجدی نفعا اذ لاشک ان التعظیم للہ واجب وقد قالوا الحرمۃ تعظیم الصنم فیکون الجنس وہو التعظیم واحدا البعض افرادہ واجب وبعضہ حرام ولا مخلص لہم عن ذلک الا بالقول بان لا اشتراک بینہما الا باللفظ وہو مکابرۃ فاحشۃ وایضا مفہوم الفعل مفہوم جنسی واحد بعضہ حرام وہو الفعل الحرام وبعضہ واجب وہو الفعل الواجب فتامل انتہی ولما جاز اجتماع الوجوب والحرمۃ فی الواحد بالجنس ولم یعند بعض المعتزلۃ ولمخالفتہم لکونہا مکابرۃ لم یکن الکلام لاحد یعتد بہ فی الواحد بالجنس بل انما الکلام ای النزاع فی الواحد بالنوع ای بالحقیقۃ والماہیۃ فاما ان تتحد فیہ ای فی الواحد بالنوع الجہۃ ای جہۃ الوجوب والحرمۃ حقیقۃ بان لایکون التعدد فیہا اصلا او حکما بان یکون التعدد فیہا فی حکم المتوحد کما اذا کانت جہۃ الوجوب والحرمۃ امرین لکنہما تتساویا فیکونان فی حکم امر واحد فاتحدتا حکما فذلک ای اجتماع الوجوب والحرمۃ فی الواحد بالنوع الذی اتحدت فیہ جہۃ الوجوب والحرمۃ حقیقۃ او حکما او الاتحاد حقیقۃ او حکما کما یشعر بہ کلام بعض الشراح مستحیل قطعا الا عند من یجوز تکلیف المحال قیل تکلیفہ ای تکلیف اجتماع الوجوب والحرمۃ فی ہذا الواحد او تکلیف ہذا الواحد بالایجاب والتحریم محال ولہذا منعہ بعض من یجوز تکلیف المحال نظرا الی ان الوجوب یتضمن جواز الفعل

قولہ انما الکلام ای النزاع ای فی الواحد بالنوع ... قولہ بل تکلیفہ محال آہ فان التکلیف بالایجاب حکم بان الفعل یجوز فعلہ والتکلیف بالتحریم حکم بانہ لایجوز والحکم بالنقیضین محال وفیہ ما فیہ ۱۲ منہ رحمہ اللہ تعالی

و هو ينافض التحريم فلم يكن هذا تكليفاً بالمحال بل تكليفا هو محال في نفسه لان معناه الحكم بان الفعل يجوز تركه ولا يجوز كذا في شرح الشرح يعني يلزم من ايجابه صدق قولنا لا يجوز تركه شرعاً ومن تحريمه صدق قولنا يجوز تركه فلو كان محرما وواجبا لزم صدق النقيضين المتنافيين كذا ذكر الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح المختصر والتكليف المحال ممتنع بالاتفاق بخلاف التكليف بالمحال فان جوازه مختلف فيه كذا ذكر الابهري في حاشية شرح المختصر او تنفصل د في الواحد بالنوع جهتة الوجوب والحرمة بان تكون للواحد بالنوع جهتان تجب باحدهما وتحرم بالاخرى وذلك كالصلوة في الدار المغصوبة فعند الجمهور تصح تلك الصلوة وهي واجبة من حيث كونها هيئة صلوة مامورة من الشارع وحرام لكونها شغلا في ملك الغير من غير رضاه منهيا عنه من جانب الشارع وقال القاضي ابو بكر الباقلاني لا تصح تلك الصلوة ويسقط الطلب عند هذه الصلوة لانها نص عليه الغزالي وابن الحاجب والقاضي عضد والتاج السبكي

واستبعاده اي قول القاضي بعدم الصحة وسقوط الطلب الامام الرازي ولم يفرق بين عندها وبين بها حيث قال في المحصول واما القاضي فقد سلك مسلكا آخر فسلم ان الصلوة في الارض المغصوبة لا تقع مامورا بها ولكن قال يسقط التكليف بالصلوة عندها كما يسقط الامر باعذار تطرى كالجنون والحيض ثم قال فيه رداً على القاضي هذا عندي لبعيد عن التحصيل غير لائق بمنصب هذا الرجل فان الاعذار التي ينقطع التكليف بها محصورة والمصير الى سقوط الامر عن المتمكن من الامتثال ابتداع اردد واما السبب معصية لا السبب الا اصل له في الشرع

قوله ويسقط الطلب اي ان الصلوة المؤداة في الدار المغصوبة وان لم تكن مسقطة عن الطلب او فهم يسقط الفرض عند فعل معصية لكن نرى جماعة جن او يسقط عنه الفرض اول وهلة

١٧٦

المغصوبة عند جنسها وان لم تكن الاسقاط ... ثبت الاستبعاد الامام الرازي

استبعاد الى سقوط الامر ... قال المصير الى سقوط الامر عن المتمكن من الامتثال ... واما السبب معصية ... لا اصل له في الشرع

وعند احمد بن حنبل ومالك فى احد الروايتين كما فى التلويح واكثر

المتكلمين وهم ابو هاشم واتباعه على ما صرح به امام الحرمين فى البرهان والجبائى

والروافض كما فى شرح بحر العلوم لا تصح تلك الصلوة ولا يسقط الطلب

والدليل لنا على مذهب الجمهور ان الصلوة لو لم تكن صحيحة لكان عدم صحتها

لان متعلق الوجوب والحرمة واحد اولا مانع للصحة سواه اتفاقا واللازم باطل

لان ههنا عدم اتحاد المتعلقين حقيقة فان متعلق الامر المفيد للوجوب

الصلوة ومتعلق النهى الغصب وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الآخر وقد اختار

المكلف جمعهما مع امكان عدمه وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما اللتين هما متعلقا الامر

والنهى حتى لا تبقيا حقيقتين مختلفتين فيتحد المتعلق ولا يقال ان الكون فى الحيز واحد

فى الصلوة والغصب وهو مامور به لكونه جزء الصلوة المامور بها ومنهى عنه

لكونه نفس الغصب فهو ذاتى للصلوة بمعنى جزء الماهية وللغصب بمعنى نفس الماهية

فيتحد متعلق الامر والنهى فان الكون اى كون المصلى فى الحيز اى فى الدار

المغصوبة وان كان ذلك الكون واحدا بالشخص لكنه اى الكون فى الحيز

متعدد باعتبار انه اى ذلك الكون كونه من حيث انه اى ذلك الكون

صلوة وعبادة لله تعالى وكونه من حيث انه ذلك اى ذلك الكون

غصب اى شغل فى ملك الغير بغير رضاه واستيلاء على مال الغير ظلما قيل

فى حاشية شرح المختصر لميرزا جان انه يرد على هذا الدليل ان يقال عدم صحة الصلوة

لان ما فعله ليس مامورا به لان المامور به هو الصلوة فى غير المكان المغصوب

اذ النهى عن الكون فى المكان المغصوب يدل على ان الكون المطلوب

في الامر بالصلوة غيره اي غير هذا الكون والقول بانه قد لا يشعر الامر بذلك التخصيص حين الطلب غير مفيد اذ لا يتصور هذا في شانه تعالى فهو سبحانه حين طلب الصلوة كان يدرك انه نهى عن الكون في المكان المغصوب فاذا طلب الكون في المكان في الامر بالصلوة كان مراده الكون في غير هذا الموضع

اقول في جواب ما قيل على ما اشار اليه الفاضل ميرزاجان في الحاشية المذكورة الدلالة اي دلالة النهي عن الكون في الدار المغصوبة على ان الكون المطلوب في الامر بالصلوة غيره ممنوعة فانها اي تلك الدلالة فرع التضاد بين النهي المذكور والامر المذكور واذا جوزنا الاجتماع بين النهي المذكور والامر المذكور نظرا الى ان الامر مطلق غير مقيد بان لا تكون الصلوة المامور بها في الدار المغصوبة وابقاء الامر باطلاقه اولى كما هو حقيقة في اللفظ حينئذ والاصل في الاطلاق الحقيقة فاين الدلالة على ان الكون المطلوب في الامر بالصلوة غير الكون في المكان المغصوب فتضاد ما نحن فيه من الامر بالصلوة والنهي عن الغصب كما امر شخص عبده بالخياطة ونهى ذلك الشخص العبد المذكور عن السفر فخاط العبد المذكور وسافر فانه اي هذا العبد مطيع وعاص من جهتي الامر بالخياطة والنهي عن السفر فمطيع من جهة انه اتى بامر به مولاه وهو الخياطة وعاص لمباشرته بما نهى عنه مولاه وهو السفر قطعا اي يقينا والنقض على دليل الجمهور بصوم يوم النحر بانه لو صحت الصلوة في الدار المغصوبة بعدم اتحاد المتعلقين باعتبار الجهتين لكان صوم يوم النحر صحيحا باعتبار الجهتين مع ما كونه صوما وكونه

صوما في يوم النحر اذ لا مانع الا اتحاد المتعلق واعتبار الجهتين يدفعه فصوم يوم النحر
مامور به اذا نذر من حيث انه صوم ومنهي عنه من حيث انه صوم في يوم النحر
مدفوع بان التخلف اي تخلف حكم الصلوة في الدار المغصوبة في صوم
يوم النحر ممنوع فانا نلتزم صحة صوم يوم النحر كصحة الصلوة في الدار
المغصوبة فبطلان التالي يعني قولنا لكان صوم يوم النحر صحيحا غير مسلم
فعندنا اي عند الحنفية يخرج الناذر المكلف عن العهدة بالصوم
فيه اي في يوم النحر تفصيله ان عند الحنفية تنعقد النذر بصوم يوم النحر وعلى
الناذر به القضاء فلو صام خرج عن عهدة النذر وان عصى من جهة مخالفة
النهي ولو سلم التخلف بالقول بعدم صحة الصوم في يوم النحر كما هو راي الشافعية
بخلاف الصلوة في الدار المغصوبة فانها صحيحة فهو اي التخلف لمانع وهو
اي المانع النهي عن الصوم في يوم النحر الدال على فساد الصوم فيه
اي في يوم النحر اذ النهي يدل على الفساد شرعا فالصوم في يوم النحر اذا نذر
والحال صحيحا للدليل المذكور لكن لم يصح لمانع لان الجواز قد يرتفع لمانع بخلاف
النهي عن الغصب فانه لا يدل على فساد الصلوة او لم يرد النهي عن
الصلوة في الدار المغصوبة بخصوصها وانما ورد عن الاشتغال في ملك الغير بغير
اذنه سواء كان ذلك الاشتغال اقامة الصلوة او غيرها والجواب عن هذا
النقض بتخصيص الدعوى اي دعوى جواز اجتماع الوجوب والحرمة في الواحد
بالنوع المتعدد الجهة بما كان بينهما اي بين الجهتين عموم من
وجه فيجوز انفكاك احدى الجهتين عن الاخرى فيه كما اجاب به ابن الحاجب

في المختصر وغيره في غيره تقريره على ما ذكر القاضي عضد في شرح المختصر ان صوم يوم النحر لا ينفك عن الصوم لان المضاف يستلزم المطلق بخلاف الصلوة والغصب لامكان تحقق كل بدون الآخر فبين الصلوة والغصب عموم من وجه وبين صوم يوم النحر الذي اضيف فيه الصوم الى يوم النحر والصوم المطلق عموم مطلق والنزاع فيما كان بين الجهتين عموم من وجه اذ من انفكاك كل من الجهتين عن الآخر لا يدفع النقض عن عموم الدليل فان الدليل ليس بخاص بما كان بين الجهتين عموم من وجه اذ مقدماته جارية في صوم يوم النحر ايضاً اذ لا تضاد عند اختلاف الجهتين فهو عام ولم يورد النقض على الدعوى بل على الدليل فكيف يفيد تخصيص الدعوى في الدفع الا ان يقال في تقرير الجواب ان العام مطلقا لا حقيقة له اي للعام المطلق في التحصل الا حقيقة الخاص لاتحاد الجعل اي جعل العام المطلق والخاص اذ العام والخاص مجعولان بجعل واحد فلو كانت جهتا الوجوب والحرمة اعم واخص مطلقا كان لهما واحد فلم تكونا متعددتين في الحقيقة المتحصلة فيلزم اجتماع الحسن اي الوجوب والقبح اي الحرمة في الحقيقة المتحصلة الواحدة فلا يتعدد المتعلقان فيما كان بينهما عموم وخصوص مطلق ولا محذور في العموم من وجه لان فيه العام والخاص حقيقتان متحصلتان اجتماعهما اتفاقي فلا يلزم من كونهما منشأ للوجوب والحرمة اجتماعهما في ذات فتأمل اشارة الى ان القول بان العام مطلق لا حقيقة له في التحصل الا حقيقة الخاص لا يتم الا اذا كانت الجهتان اللتان هما العام والخاص متحققين للواحد الذي اجتمع فيه الوجوب

والحرمة كالحيوان والناطق للانسان واما اذا كانتا عرضيتين له كالماشي والضاحك
للانسان فلا نسلم ولنا ايضاً دليل آخر على مذهب الجمهور لو لم يصح اجتماع الوجوب
والحرمة في الواحد بالنوع لما ثبت صلوة مكروهة كالصلوة التي ترك
بعض السنن فيها لان الوجوب والكراهة من الاحكام والاحكام كلها متضادة
فالواجب كما يضاد الحرمة يضاد الكراهة فلو لم يثبت مع الحرمة لم يثبت مع الكراهة
اذ لا مانع من ثبوته مع الحرمة الا التضاد وهو في ثبوته مع الكراهة ايضا موجود
واللازم باطل للاجماع على ثبوت صلوة مكروهة والكون في الحيز الذي
هو مجاز عن الفعل الملزوم للكون المتعارف بين المتكلمين وهو حصول الجوهر
في الحيز واحد وهو واجب وايضا مكروه فان المكروه انما هو الفعل
كالصلوة وان كانت الكراهة فيه لاجل الوصف كترك السنن في الصلوة
مثلا فلزم اجتماع الوجوب والكراهة في الواحد بالنوع فلا فرق بين
نهي التحريم ونهي التنزيه في كونهما مضادا للامر فان جوز اجتماع
نهي التنزيه المفيد للكراهة مع الامر المفيد للوجوب في الواحد بالنوع نظراً
الى اختلاف المتعلق يجوز اجتماع نهي التحريم المفيد للتحريم مع الامر المفيد للوجوب
في الواحد بالنوع نظرا الى هذا الاختلاف فان لم يجوز اجتماع الوجوب مع الحرمة
لم يجوز اجتماع الوجوب مع الكراهة لان الحرمة والكراهة سواء في التضاد
بالوجوب فتدبر لعله اشارة الى دفع ما قيل ان نهي التحريم ظاهر في البطلان
فانه ينصرف غالباً الى الذات بخلاف نهي التنزيه فانه يرجع غالباً الى الوصف
بان الكلام في الجواز العقلي فاذا جاز اجتماع الوجوب مع الكراهة بتعدد الجهة

قوله فلا فرق الخ وما قيل ان نهي التحريم ظاهر في البطلان فانه ينصرف غالبا الى الذات بخلاف نهي التنزيه فانه يرجع غالبا الى الوصف فان الكلام في الجواز العقلي فاذا جاز اجتماع الوجوب مع الكراهة بتعدد الجهة فليجز مع الحرمة ايضا لانهما سواء في التضاد وان كان احدهما غالبا على الآخر في رجوعه الى الذات وليس الكلام في الغالبية والمغلوبية بل وضع المسئلة في انه اذا تعدد الجهة فهل يجوز الاجتماع ام لا ١٢ منه رحمه الله تعالى

١٨١

فليجز اجتماعه مع الحرمة لانهما سواء في التمام والكان احدهما غالبا على الآخر في رجوعه
الى الذات وليس الكلام في الغالبية والمغلوبية بل موضع المسئلة في انه لو تعددت
الجهة فهل يجوز الاجتماع ام لا واستدل على مذهب الجمهور بدليل ضعيف
لو لم يصح اي اجتماع الوجوب والحرمة في الواحد بالنوع الكان قوله لم يصح
بالياء التحتانية والكان بالتاء الفوقانية فرجع الصلوة في الدار المغصوبة لما
يشعر به كلام القاضي عضد في شرح المختصر لما سقط التكليف والطلب
مع الصلوة في الدار المغصوبة فان غير الواجب او غير الصحيح لا يكون مسقطا اذ الصحة
عبارة عن موافقة الامر او سقوط القضاء واللازم اي عدم سقوط التكليف
والطلب معها باطل فانه قال القاضي ابو بكر الباقلاني وقد سقط
التكليف والطلب معها اجماعا لانهم لا يامرو المصلين في الدور المغصوبة
بقضاء صلواتهم كما نص عليه ابن الحاجب في المختصر واقره القاضي عضد في شرحه
وقد اورد العلامة التفتازاني في شرح الشرح على هذا الدليل منع الملازمة لجواز
ان يوجد امر غير صحيح يسقط التكليف عنده وفسره الفاضل ميرزاجان بقوله
ولو حمل الصحة على معنى كون الفعل مسقطا للقضاء على ما هو عند الفقهاء لا بمعنى
موافقة الشرع يندفع منع الملازمة انتهى ورد هذا الاستدلال بمنع
تحقق الاجماع والكار صحته بالنقل القاضي على ما ذكره ابن الحاجب
في المختصر واقره القاضي عضد في شرحه مطابقا لما قال امام الحرمين في البرهان
ان الاجماع الذي ادعاه غير مسلم وقد كان من السلف متعمقون في التقوى
يامرون بالقضاء وتقدير الاجماع مع ظهور خلاف السلف باطل اذ لو كان

الاجماع متحققا لعرفه احمد لكونه افقه بمعرفة الاجماع من القاضي لكونه اقرب زمانا من السلف ولو عرفه لما خالفه فعلم انه لم يتحقق الاجماع وظهر خلافهم في القضاء ولا يعني ان مخالفة احمد تمنع انعقاد الاجماع كما توهم بعضهم ان المراد انه لا اجماع مع مخالفة احمد وهو من اهل الاجماع فاعترض بان مخالفته لا تمنع انعقاد اجماع قبله او بعده بل يعني ان الاجماع لو كان متحققا لا يكون بعده فانه معلوم الانتفاء كما في شرح الشرح بل انما يكون قبله وحينئذ كان احمد عرفه ولو عرفه لما خالفه وبهذا فعلم بهذا ما قاله الغزالي في المستصفى من ان الاجماع حجة على احمد او لم يثبت الاجماع كما نص عليه القراباغي والابهري في حواشي شرح المختصر وفي اسناد ما قيل في ابطال التالي الى القاضي اشارة الى ان ما نقل عن السلف يبطل مذهبه كما قاله الامام في البرهان من انه كما نقل عن السلف سقوط الطلب نقل عنهم ايضا انها صلوات مامور بها فلئن كان يعتصم بالاجماع فلا يبعد ان يحرمه في عين ما فعله لكن ما نقل عن الامام انما يدل على انه كما نقل عن السلف السقوط معها نقل السقوط بها وهذا لا يدل على ان الناقل في الثاني هو القاضي وكيف يظن بامثال هؤلاء العلماء الاعلام انهم نقلوا اجماعا كان صريحا في خلاف مذهبهم ولم يتنبهوا له بل نقل الاجماع بسقوط القضاء بها ممنوع لمخالفة القاضي واحمد كما ان نقل الاجماع من القاضي بسقوط القضاء معها ممنوع لمخالفة احمد كذا ذكر الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر وقال الشيخ شهاب الدين المقتول في التنقيحات اما دعوى الاجماع فيه مع مخالفة احمد ففاسد واداسع لا ياتي تصحيحه بوجه ثم نسبة امام من ائمة المسلمين الى انه خالف الاجماع وماتت

بينته جاهلية افك و تبديع بناء على حجر و وهم ثم ان احد ما انكر احد فضله في الامور النقلية فكيف تواترت قصة الاجماع في خراسان على قرب من خمسمائة سنة متوسط في النقليات او ضعيف ولم تصل على قرب المائتين الى هند الناس بحثا في النقليات المخالطة لجملة الاخبار في موطنهم ثم لا يحل من يدعي اجماعا يقبل دعواه فبعد ظهور منع احد اذا منع الخصوم فما الحيلة انتهى يعني او منع الخصوم المجيبون عن الاستدلال بالاجماع مع ظهور منع احد فاي حيلة في جوابهم كذا في حاشية العلوي على شرح الشرح واما اجتماع الوجوب والحرمة في الواحد بالنوع عند عدم تعدد الجهة و توحدها فغير جائز كما ان الغاصب المتوسط ارضا مغصوبة اذا تاب وعزم الخروج عن تلك الارض فهذا الخروج الواحد بالنوع واجب لا منهي عنه فهو متعين للامر دون النهي وتعلق الامر والنهي معا به ممتنع ثم القول بتعلق الامر والنهي بالخروج عن الارض المغصوبة اذا توسطها وتاب وندم وادعا جهتي التفريغ والغصب في الخروج عنها اي عن الدار المغصوبة فيتعلقان اي الوجوب والحرمة به اي بهذا الخروج من تينك الجهتين من خطاء ابي هاشم فانه قائل بهذا التعلق بادعاء الجهتين كيف لا يكون من خطاء ابي هاشم ويلزم من هذا القول تكليف المحال لان الامتثال بالامر المفيد للوجوب والنهي المفيد للحرمة في الخروج لا يمكن الا اذا خرج ولم يشغل المكان المغصوب والخروج من غير شغل المكان محال وتفريغ ملك الغير هيهنا لا يمكن الا بالمشي في ملك الغير وهو بعينه اشتغال بملك الغير الذي هو الغصب بل التكليف المحال لان طلب

الخروج ليس الا شغل حيز الغير فلو كان شغل حيز الغير الذي في الخروج منهيا كان الشارع طالبا من المكلف تحصيله غير طالب له وهو تكليف محال واستصحاب الخروج عن الارض المغصوبة المعصية اي مصاحبة المعصية الخروج عن الارض المغصوبة حتى يفرغ اي يحصل الفراغ من الارض المذكورة زجرا اي للزجر كما ذهب اليه اي الى استصحاب المعصية زجرا امام الحرمين في البرهان ليس ببعيد كما استبعده ابن الحاجب وصاحب البديع وغيرهما بانه لا معصية الا بفعل منهي عنه او ترك مامور به وههنا ليس شيء منهما فانه قد سلم تعين الخروج للامر وانتفاء تعلق النهي به وقال السبكي في جمع الجوامع ان قول امام الحرمين دقيق وذكر المحلي في شرحه ويرفع استبعاده بقول الفقهاء ان من جن بعد ارتداده ثم افاق واسلم يجب عليه قضاء صلوات زمن الجنون استصحابا لحكم معصية الردة لان اسقاط الصلوة عن المجنون رخصة والمرتد ليس من اهل الرخصة اما الخارج فغير تائب فعاص قطعا انتهى والحق ان الخروج من الارض المغصوبة بنية التفريغ توبة والتوبة ماحية للمعصية فلا وجه للزجر فما قال امام الحرمين من استصحاب المعصية للزجر وان كان غير مستبعد لكنه بلا دليل هذا اي خذ ذا مسئلة يجوز تحريم احد اشياء من الاشياء المعينة المعلومة منها كايجابه اي ايجاب احد اشياء من الاشياء المعينة المعلومة منها في الواجب المخير فهناك اي في ايجاب احد اشياء المقصود منع الخلو عن كل الاشياء فيجب على المكلف فعل شيء منها كما في خصال الكفارة والمقصود ههنا اي

فی تحریم احد اشیاء منع الجمع بین جمیع الاشیاء فیجب علی المکلف ترک ایہا شاء جمعًا بان یترک الکل وبدلًا بان یترک البعض ویاتی بالبعض ولیس له ان یجمع بینہا وفیہا ای فی مسئلة تحریم احد اشیاء ما تقدم فی الواجب المخیر دلیلا واختلافا یعنی الدلیل الذی فی الواجب المخیر من تجویز العقل ودلالة النص ہو بعینه دلیل فی ہذہ المسئلة والاختلاف الذی فی الواجب المخیر من ان الواجب اما الکل او البعض المعین او واحد لا بعینه ہو بعینه اختلاف فی ہذہ المسئلة ثم تزید ہذہ المسئلة علی الواجب المخیر بان بعض المعتزلة زعم انه لم یرد فی اللغة النہی عن واحد مبہم من اشیاء معینة کما ورد فیہا الامر بواحد مبہم من اشیاء معینة وقال السبکی یجوز تحریم واحد لا بعینه خلافا للمعتزلة وہی کالمخیر وقیل لم ترد به اللغة انتہی ولما قیل فی حاشیة میرزاجان ان تعلق الوجوب بالواحد المبہم وہو مفہوم احدہا علی ما ہو معقول لان المقصود فی الوجوب ہو وجود الفعل الواجب فاذا تعلق الوجوب بالمفہوم الکلی فیحصل المقصود وہو وجود ای فرد کان اذ یکفی لوجود الطبیعة وجود فرد ما منہا ای فرد کان والمقصود فی التحریم ہو ترک الفعل الحرام فلو تعلق التحریم بالمفہوم الکلی فلا یحصل المقصود الا بترک ہذا المفہوم وعدمه وعدم الطبیعة الکلیة انما ہو بعدم جمیع افرادہا فمقتضی ہذا الحکم انه لا یجوز الاتیان بکل واحد منہا بدلا والفرض انه یجوز الاتیان بکل واحد بدلا فدفعه المصنف بقوله اعلم ان تعلق الترک الذی ہو مفاد التحریم باحد اشیاء علی انحاء اربعة احدہا ان یتعلق الترک بمفہوم احدہا ای احد الاشیاء ولا یقصد الافراد فیفید التعمیم للترک بان یترک

قوله واعلم ان تعلق الخ فی ہذا التحقیق دفع لما یقال ان تعلق الوجوب بالمفہوم الکلی معقول ویحصل المقصود بوجوده ای ای فرد کان من افراد الطبیعة واما تعلق التحریم بالمفہوم الکلی فلا یحصل المقصود الا بعدم جمیع الافراد فیجب اجتناب الجمیع فلا یجوز الاتیان بواحد منہا وہو خلاف الغرض لانه یجوز الاتیان بکل واحد بدلا

كل احد منها سواء كان منفردا او مجتمعًا فلا يجوز اتيان واحد منها لان عدم

الطبيعة انما يكون لعدم جميع الافراد نحو لا تطع آثما او كفورا

فانه امر بترك اطاعة كل احد من الآثم والكافر منفردا او مجتمعا والثاني ان

يتعلق الترك بما اي بشيء صدق عليه مفهوم احدها اي احد الاشياء

فيفيد هذا النحو اما عدم هذا الفرد او عدم ذلك الفرد فتعلق

الترك بمفهوم احدها اي احد الاشياء بالعرض لا بالذات بناء

على ان كلما اتصف به الفرد اتصف به الطبيعة في الجملة

اي بوجه ما لا بالكلية فلا يفيد هذا النحو من الترك عموم السلب اي كون

السلب عاما شاملا لجميع الافراد فهذا النحو من الترك هو المراد ههنا والثالث

ان يتعلق الترك بالمجموع من الاشياء فيفيد عدم الاجتماع

وذلك فيما اي في موضع كان العطف فيه بين الاشياء بالواو نحو

لا تاكل السمك واللبن اي لا تجمعها في الاكل وعد هذا النحو من انحاء تعلق

الترك باحد الاشياء تسامح لان تعلق الترك فيه بالذات بالمجموع بالعرض

باحد الاشياء والرابع ان يكون الترك نفسه مبهما بالذات بحيث

يكون اما ترك هذا او ترك ذاك او ترك ذلك لا المتروك اي لا يكون

المتروك مبهما بالذات كما كان في الانحاء الثلثة المذكورة سابقا و

ذلك النحو من الترك يوجد اذا كان العطف بين الاشياء باو

والمقصود حينئذ عدم الجمع نحو لا تاكل السمك او اللبن والاظهر

انه حينئذ اي حين كون الترك مبهما بالذات من عطف الجملة

١٨٥

على الجملة بان يقدر الفعل في المعطوف بعد او فيقال في تفسير هذا القول لا تاكل السمك ولا تاكل اللبن وحال الاقسام الثلثة الاخيرة منع الجمع بين الكل والافتراق بينها في الطرق هكذا ينبغي ان يحقق المقام ودفعه الفاضل ميرزاجان بقوله فالحق ان يقال التحريم متعلق بالمجموع من حيث هو مجموع اذ هو الذي لا يجوز الاتيان به اصلا وليس متعلقا بذلك المفهوم اذ يجوز الاتيان به في ضمن فرد بدلا انتهى **مسئلة المندوب** اي ما يترتب الثواب على فعله ولا باس بتركه هل هو اي المندوب **مامور به** ام لا بمعنى ان اطلاق لفظ المامور به عليه بل على سبيل الحقيقة ام لا بمعنى ان ثبوت المندوب بصيغة الامر بل على سبيل الحقيقة ام لا فعند الحنفية كما في التحرير وجمع من الشافعية كما في التقرير لا يكون مامورا به الا مجازا وهو مذهب الكرخي وابي بكر الرازي وهو الجصاص كما في التلويح والبديع واصول ابن الحاجب ورجحه الامام الرازي كما في شرح جمع الجوامع للمحلي وقيل نقلا عن المحققين من الاصوليين نعم ان المندوب مامور به حقيقة كما في التحرير وهو مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني كما في احكام الآمدي وهو مذهب الجمهور كما في التلويح وهو مختار فخر الاسلام في اصوله على احد التاويلين لكلامه قال التفتازاني في شرح الشرح ولا خفاء في انه مبني على ان الامر حقيقة الايجاب او للقدر المشترك بينه وبين المندب فلا ينبغي ان يجعل هذا مسئلة برأسها انتهى وقال الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح المختصر العضدي بل هذا عين تلك المسئلة لان من قال بانه حقيقة للندب قال بانه حقيقة في القدر

المشترك لئلا يلزم الاشتراك الا ان المصنف لما لم يجعل هذا الخلاف مسئلة
في بحث الامر ذكرها ههنا وجعلها مسئلة انتهى وذكره الاسنوي في شرح المنهاج
ان الذي سياتي انه حقيقة في الوجوب انما هو صيغة افعل وكلامنا الان في
لفظ الامر فهما مسئلتان وقد صرح بالفرق بينهما الامدي وابن الحاجب واما
ابن الحاجب فانه صحح في اوائل الكتاب ان المندوب مامور به ولم يحك الخلاف
الا عن الكرخي والرازي ثم ذكر بعد ذلك في الامر ان الجمهور على ان صيغة
افعل حقيقة في الوجوب وهذا هو عين كلام المصنف يعني البيضاوي في المنهاج
ولا يمكن ان يكون مراد ابن الحاجب بالكلام الاول الاطلاق المجازي فانه لا خلاف
فيه كما نقله الامدي هذا واما الامدي فانه نقل في اوائل الكتاب عن القاضي انه
مامور به واقتضى كلامه ترجيحه ونقل ههنا عنه التوقف في صيغة افعل وصححه
فدل على المغايرة قطعا انتهى والدليل لنا على مذهب الحنفية ان الامر
حقيقة في القول المخصوص وهو صيغة افعل فقط لا في غيره كالطلب او الفعل
ايضا كما صححه الامام في المحصول والمنتخب وذلك المقول المخصوص حقيقة
في الايجاب فقط لا في غيره كالندب ايضا كما صححه البيضاوي في المنهاج وابن الحاجب
في المختصر ونقله الامام في المحصول عن اكثر الفقهاء والمتكلمين قال وهو الحق وفي الاحكام
للامدي والبرهان لامام الحرمين انه مذهب الشافعي وفي شرح اللمع للشيخ
ابي اسحق الشيرازي انه الذي املاه الاشعري اصحاب الشيخ ابي اسحق الاسفرائيني
ببغداد وليس في المندوب ايجاب فلا يكون مامورا به حقيقة والدليل لنا على
مذهب الحنفية ايضا انه لو كان المندوب مامورا به حقيقة لكان تركه

اي ترك المندوب معصية لانها اي المعصية لا معنى لها الا مخالفة الامر
او فعل المنهي عنه وترك المامور به يحقق مخالفة الامر والتالي اعني كون
ترك المندوب معصية باطل لان ترك المندوب ليس بمعصية اتفاقاً
فالمقدم اعني كون المندوب مامورا به مثله والدليل لنا على مذهب الحنفية
ايضاً انه لو كان المندوب مامورا به حقيقة لما صح قوله عليه السلام لولا
ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل وضوء كما في صحيح ابن خزيمة
وغيره لانه عليه السلام ندبهم اليه اي ندب الامة الى السواك ونفى
كونه مامورا به لوجود المشقة على تقدير الامر واجاب ابن الحاجب وغيره
عن الدليل الثاني بانا لا نسلم ان مخالفة الامر مطلقا معصية بل المعصية مخالفة
امر الايجاب وعن الدليل الثالث بان معنى قوله عليه السلام لامرتهم لامرتهم
امر ايجاب ورده المصنف في الحاشية بان الحمل على امر الايجاب بعيد والقائلون
بكون المندوب مامورا به حقيقة قالوا اولا انه اي المندوب وفعله طاعة
اجماعا كما نص عليه الامدي في الاحكام والقاضي عضد في شرح المختصر
والطاعة فعل المامور به اي فعل ما يطلق عليه لفظ المامور به في
الاصطلاح قال الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح المختصر يجب تخصيصه
بالطاعة التي هي فعل والا فقد تحصل الطاعة بترك المنهي عنه انتهى وقال الامدي
فعل المندوب طاعة بالاتفاق وليس كونه طاعة لذاته والا لكان طاعة دائما
فيكون عند النسخ كذلك ولا لكونه مرادا لله تعالى ولا لكونه مثابا به لان الثواب
غير لازم او لكونه موعودا بالثواب وهو ايضا باطل والالزم الثواب لانا

الخلف في خبر الله تعالى باطل فليس الا لكونه امتثال الامر كذا في شرح نظام الملة
والدين وذكر الابهري في حاشية شرح المختصر ذهب القاضي وجماعة من
الاصوليين الى ان المندوب اليه طاعة ولم يكن طاعة عندنا لكونه مراد الله
تعالى اذ مراده تعالى قد يكون عصيانا بل يأمره بالطاعة فيلزمه لكونه مامورا به قال الامام
رازي عليه لا نلزم بما ذكره لانه يتجه ان يقال كونه طاعة لكونه مقتضى ممن اقتضاء
اعم من الامر وقال التفتازاني في شرح الشرح ثم الاستدلال الاول انما يتم
على رأي من يجعل الامر لطلب الجازم او الراجح واما من يخصه بالجازم فكيف
يسلم ان كل طاعة فعل المامور به بل الطاعة عنده فعل المامور به والمندوب
اليه اعني ما تعلق به صيغة افعل للايجاب والندب انتهى وارتضاه القرابي
في حاشية شرح المختصر حيث قال ولبعد هذا فللخصم ان يمنع الكلية اذ الطاعة
عنده فعل المامور به والمندوب اليه فلا يتم الدليل الاول انتهى واقتضاه
المصنف فقال قلنا في الجواب عن هذا الدليل بانا لا نسلم ان الطاعة فعل
المامور به فقط بل هي فعل المامور به وفعل المندوب اليه ايضا
وقالوا ثانيا انه لا شك في ان كلام ارباب اللغة في بيان وضع الالفاظ
حجة وارباب اللغة قسموا الامر الى امر ايجاب وامر ندب ومورد
القسمة مشترك بين الاقسام فالامر مشترك بين امر الندب وامر الايجاب
واستعمال اللفظ المشترك في احد معانيه حقيقة فيكون المندوب مامورا به
حقيقة قال التفتازاني في شرح الشرح الثاني اي هذا الاستدلال الثاني
انما يتم لو كان مراد اهل اللغة ان ما يطلق عليه الامر حقيقة ينقسم الى ما يكون

قوله ارباب اللغة قسموا الامر الى امر ايجاب وامر ندب ... [illegible]

191

ان الاستحقاق هو حتى يكون المندوب اليه مامورا به ... [illegible]

منه رحمه الله تعالى

لاايجاب او الندب وليس كذلك بل مرادهم تقسيم الصيغة التي تسمى امرا عند النحاة في اي معنى كان بدليل انهم يقسمون الامر الى الايجاب والندب وغيرهما مما الانزاع في انه ليس بمامور به حقيقة انتهى وارتضاه الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح المختصر حيث قال ويرد على الثاني ان مراد اهل اللغة تقسيم صيغة الامر التي تسمى عند النحاة امرا باعتبار معانيها الحقيقية والمجازية لاتقسيم المعنى الحقيقي للفظ الامر بدليل تقسيمهم الامر الى الايجاب والندب وغيرهما مما لانزاع في انه ليس بمامور به حقيقة انتهى واقتفاه المصنف فقال قلنا في الجواب عن هذا الدليل هم اي ارباب اللغة قسموا الامر ايضا الى امر تهديدا وامر اباحة الى غير ذلك من المعاني التي ذكرت في بحث الامر فلو كان تقسيمهم الامر الى امر ندب دالا على كون المندوب مامورا به حقيقة لكان تقسيمهم الى امر تهديد وامر اباحة دالا على كون المهدد والمباح ايضا مامورا بهما ولم يقل به الخصم فهم اي ارباب اللغة توسعوا عن حقيقة الامر وقسموه بمعنى المجازي الشامل للحقيقي والمجازي بطريق عموم المجاز الى اقسام بعضها امر حقيقة وبعضها امر مجازا والظاهر ان التقسيم اهل اللغة انما هو للصيغة ومحل النزاع لفظ الامر لا الصيغة مسئلة المندوب ليس بتكليف وهو الاصح قاله السبكي في جمع الجوامع وهو الصحيح الذي عليه الجمهور كما في التحرير والتقرير لانه اي المندوب في سعة من تركه اي ترك المندوب وما في سعة من الترك لايكون تكليفا اذ التكليف يشعر بالزام ما فيه كلفة ومشقة ولا الزام ما في سعة من الترك خلافا للاستاذ الى اسحق الاسفرايني كما نص عليه ابن الحاجب وغيره والقاضي ابي بكر الباقلاني

كما في التقرير قال الاستاذ وهو تكليف فان فعله لتحصيل الثواب شاق وورد

بانه في سعة من تركه لعدم الالزام والسعة تنافي المشقة وقد يقال في تاويل

كلام الاستاذ ولعله اي لعل الاستاذ اراد بكون المندوب تكليفا وجوب

اعتقاد الندبية يعني اعتقاد مندوبية المندوب واجب ولاشك انه

تكليف ولهذا اي لاجل انه اراد ذلك جعل الاستاذ المباح تكليفا

بمعني ان اعتقاد اباحة المباح واجب ولاشك ان الواجب تكليف لكن

يرد على هذا التاويل ان الندب حكم وذلك اي وجوب اعتقاد الندبية

حكم آخر ولايلزم منه كون نفس المندوبية والاباحة تكليفا فالنزاع لفظي

قال ابن الحاجب في المختصر واقر القاضي عضد في شرحه ان المسئلة لفظية

يعني ان النزاع فيهما مبني على تفسير لفظ التكليف فان فسر بالالزام بما فيه كلفة فليس

بتكليف وان فسر بطلب ما فيه كلفة فتكليف كما في شرح الشرح ولو جعل

نفس خطاب الشرع اي خطاب الله تعالى المتعلق بافعال

العباد اقتضاء او تخييرا مطلق الخطاب الذي يعم القصص تكليفا في حق العباد

لم يبعد اذ خطاب الشرع بالشئ الذي يتجاوزه العقول وفيه كلفة ومشقة على

اصحاب الراي وعلى هذا يصح ان يكون المندوب بل الاباحة تكليفا فافهم

فانه يؤول ايضا الى النزاع اللفظي موجبا للثواب ولايكون الاتيان به موجبا

للعقاب مسئلة المكروه وهو ما يكون تركه اولى بدون المنع عن

الفعل فان كان الى الحل اقرب بمعني انه لايعاقب فاعله لكن يثاب تاركه

ادنى ثواب فهو مكروه كراهة التنزيه وان كان الى الحرام اقرب بمعني ان فاعله

يستحق بتركه وزادون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة فهو مكروه كراهة التحريم و
هذا على رأي الشيخين واما عند محمد رحمه الله فما كان تركه اولى فمع المنع عن الفعل
بدليل قطعي حرام وبدليل ظني مكروه كراهة التحريم وبدون المنع عن الفعل
مكروه كراهة التنزيه والظاهر ان المراد ههنا المكروه كراهة التنزيه لان المكروه
تحريما لا خلاف في انه منهي عنه وتكليف كذا في بعض الشروح كالمندوب
فعندنا لا نهي عن المكروه كما لا امر بالمندوب ولا التكليف بالمكروه كما
لا تكليف بالمندوب والدليل على عدم كون المكروه منهيا عنه وتكليفا الدليل
الذي اقيم لعدم كون المندوب مأمورا به وتكليفا بادنى تغير وكذلك
الدليل على كون المكروه منهيا عنه وتكليفا الدليل الذي اقيم لكون المندوب
مأمورا به وتكليفا بادنى تغير فالدليل على عدم كون المكروه منهيا عنه اولا ان
النهي حقيقة في القول المخصوص فقط وهو صيغة لا تفعل وذلك القول
المخصوص حقيقة في التحريم فقط وليس المكروه تحريم فلا يكون منهيا عنه
وثانيا انه لو كان المكروه منهيا عنه لكان فعله معصية لان المعصية لا معنى لها
الا فعل المنهي عنه او مخالفة الامر والتالي باطل لان فعل المكروه ليس
بمعصية اتفاقا والدليل على كون المكروه منهيا عنه اولا ان ترك المكروه
طاعة والطاعة اسم الطاعة التي من قبيل الترك ترك المنهي عنه فيكون
المكروه منهيا عنه وثانيا ان ارباب اللغة قسموا النهي الى نهي تحريم ونهي كراهة
ومورد التقسيم مشترك بين الاقسام فالنهي مشترك بين نهي تحريم ونهي كراهة
واستعمال اللفظ المشترك في احد معانيه حقيقة فيكون المكروه منهيا عنه حقيقة

والدليل على ان المكروه ليس بتكليف ان المكروه في سعة من فعله و
ما في سعة من الفعل لا يكون تكليفا بتركه والدليل على
كون المكروه تكليفا ان تركه لتحصيل الثواب شاق و كالاختلاف
في كون المكروه ليس منهي عنه عند الحنفية وكونه منهيا عنه عند جماعة
من المالكية والشافعية وكونه ليس بتكليف عند الجمهور وتكليفا عند الاستاذ
الاختلاف في كون المندوب ليس مأمورا به عند الحنفية وكونه مأمورا به
عند الجمهور وفي كونه ليس بتكليف عند الجمهور وتكليفا عند الاستاذ ومسئلة
الاباحة المستعملة في لسان الشرع حكم شرعي ثابت بالشرع
لانه اي الاباحة خطاب الشرع تخييرا والخطاب هو الحكم والاباحة
الاصلية الثابتة للافعال الاختيارية التي لا يدرك العقل اشتمالها على
المصلحة والمفسدة وخلوها عنها ولم يتعلق بها الخطاب الكاشف عن حالها
صريحا عند بعض الحنفية والشافعية انما حكموا عليها بالاباحة لانه نوع منه
اي من خطاب الشرع تخييرا لان تلك الافعال المباحة بالاباحة الاصلية
بعدم فيها المدرك الشرعي للحرج في فعلها وتركها وكلما عدم فيه
المدرك الشرعي للحرج في فعله وتركه فذلك اي عدم
المدرك الشرعي للحرج مدرك شرعي لحكم الشارع بالتخيير
عند القائلين بالاباحة الاصلية فهي اي الاباحة الاصلية لا تلزم اباحة
الا بعد الشرع لان الاباحة حكم شرعي ولا حكم قبل الشرع خلافا
لبعض المعتزلة القائلين بان الافعال الاختيارية التي لا يدرك العقل

اشتمالها على المصلحة والمفسدة وخلوها عنهما مباحة قبل الشرع بالاباحة الاصلية
بانهم يقولون ان الاباحة المستعملة فى لسان الشرع معناها انتفاء الحرج فى
فعله وتركه لاحكم شرعى بهذا الانتفاء فهى تكون قبل الشرع وبعده وقد
تقدم هذا فى باب الحسن والقبح **مسـئلة** المباح ليس بجنس
للواجب كما نص عليه الامدى فى الاحكام وابن الحاجب فى المختصر وقال السبكى
فى جمع الجوامع هو الاصح وحكم القاضى عضد فى شرح المختصر ببطلان خلافه
لانهما نوعان للحكم اذ المباح ما حكم الشارع فيه بالتخيير بين الفعل والترك
والواجب ما حكم الشارع فيه بالتزام الفعل ولا شك انهما نوعان متباينان
داخلان تحت جنس الحكم فلا يكون احدهما جنسا للآخر وظن من قوم انه
اى المباح جنس له اى للواجب لان المباح هو الماذون فى الفعل
وهو اى الماذون فى الفعل جزء حقيقة الواجب لاختصاصه بفصل
زائد وهو انه غير ماذون فى تركه ولا معنى للجنس الا ذلك قلنا فى جواب الدليل
انا لا نسلم ان ذلك اى الماذون فى الفعل تمام حقيقة المباح بل
الماذون فى الفعل جنس للمباح وفصله انه ماذون فى تركه وبه يمتاز عن الواجب
فلا يصدق عليه اذ هو اى المباح المساوى فعلا وتركا فيكون تمام
حقيقة الماذون فى الفعل والترك بالتساوى لا الماذون فى الفعل فقط ومنا
زيادة قيد التساوى لا يرد ما قال الفاضل ميرزا جان هذا الكلام مشعر بان
تمام حقيقة المباح هو ماذون فى فعله وتركه وحينئذ يدخل المندوب والمكروه
فيه فلا بد من قيد آخر يخرجهما يعتبر فيه انتهى ولعل النزاع بين ان كون المباح جنسا للوجوب بين كونه ليس

بحيث له لفظي اذ المثبت جعل المباح بمعنى الجائز ما بعد معاينة وهو
المأذون في الفعل والنافي اراد بالمباح المأذون في الفعل والترك بالتسوية
هذا ما افاده القراباغي والابهري في حواشي شرح المختصر **مسئلة**
المباح ليس بواجب عند الجمهور لان المباح يكون جائز الترك والوجوب
هو اقتضاء الفعل مع المنع من الترك فيستحيل كون الشيء واجبا مع كونه جائز
الترك لاستحالة بقاء المركب بدون جزئه وهو المنع من الترك خلافا
الكعبي من المعتزلة فان المباح عنده واجب مع كون المباح جائز الترك
واحتج الكعبي على كون المباح واجبا بان كل مباح ترك حرام
فان السكوت ترك للقذف والسكون ترك للقتل وكل ترك حرام
واجب ولو تخييرا لامكان ترك الحرام بغير الواجب كالمندوب والمكروه
تنزيها فيكون الواجب احدها فاذا اختار المكلف فعل المباح كان واجبا
كذا في التقرير شرح التحرير قلنا في جواب هذا الاحتجاج الصغرى يعني له
كل مباح ترك حرام ممنوعة اما اولا فلجواز انعدام الحرام كالزنا
بانعدام المقتضي وهو الارادة مثلا بناء على ان علة العدم
اي عدم المعلول كالزنا مثلا عدم علة الوجود اي وجود المعلول فعلة
وجود الزنا ارادته مثلا فعدم ارادة الزنا مثلا علة لعدم الزنا وحينئذ
لا يكون عدمه اي عدم الحرام مستندا الى فعل المباح الذي هو
المانع عن وجود الحرام بان الحرام لا يجتمع معه واما ان الصغرى ممنوعة
ثانيا فلان فعل المباح انما يكون هذا الفعل لتركا له اي للحرام

لو قصده بفعله اي بفعل المباح تركه اي ترك الحرام وذلك اي
قصد ترك الحرام لا يلزم من فعل المباح فانه ربما يفعل فعلا اباحته
ولا يخطر بباله ترك الحرام نعم لو اراد الفاعل فعل الحرام ثم قصد
ذلك الفاعل بفعل المباح تركه اي ترك الحرام فانه اي المباح
يكون حينئذ واجبا لا مباحا ونحن نلتزمه اي نلتزم كون ذلك المباح
واجبا وذكر الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح المختصر والجمهور لا ينكرون
وجوب المباح مثلا في تلك الصورة بل يصرحون بذلك كما يشهد به كتب الفروع
مثلا اذا كان شخص مع امرأة جميلة مخلو بها في بيت وكان يجد من نفسه انه
لو لم يشتغل بضد الزنا يصدر منه الزنا فلا شك ان الاشتغال بضد الزنا
واجب عليه في تلك الصورة انتهى وقد اجيب في المنهاج وغيره عن هذا
الاحتجاج بانا لا نسلم ان فعل المباح هو نفس ترك الحرام قال تاج الدين
الارموي في الحاصل لان فعل المباح اخص من ترك الحرام وتقريره انه يلزم
من فعل المباح ترك الحرام ولا يلزم من ترك الحرام فعل المباح لجواز تركه بالواجب
والمندوب فعل المباح اخص من ترك الحرام والاخص غير الاعم فلا يكون
المباح ترك الحرام بل هو شيء يحصل به تركه لما بينا انه قد يحصل به وبغيره
فكل واحد منها لا بعينه لا واحد بخصوصه فلا يتعين خصوص المباح للوجوب
فيبطل دعوى الكعبي وهكذا اجاب به الامام وهو ضعيف لانه يلزم منه ان
يكون المباح واجبا على التخيير والواجب على التخيير واجب على الجملة وكل فرد
يقع منه واجب بلا خلاف كما تقدم في خصال الكفارة ولكن تخصيص

الكعبي بالمباح لامعنى له بل يجري في غيره حتى في المكروه ولاجل ضعف هذا
الجواب لم يذكره المصنف وقال الآمدي وابن برهان وابن الحاجب انه
لا تخلص مما قاله الكعبي مع التزام ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والزم
عليه اي على الكعبي بانه اي خلاف الكعبي احتجاجه مصادفة للاجماع
اي موافقة للاجماع فلا يسمع وذلك للاجماع على ان الفعل ينقسم الى المباح
والواجب والحرام والمكروه والمندوب والاقسام متباينة فلا شيء من
المباح بواجب فاجاب الكعبي عن هذا الالزام بان مذهبنا ثابت بحجة
قطعية فيجب ان يأول الاجماع ويقال انه اي الاجماع على انقسام الفعل
بالنظر الى ذات الفعل من غير نظر الى ما يستلزمه من ترك الحرام وهذا
اي وجوب المباح بالنظر الى ما يستلزمه اي يستلزمه المباح وهو
ترك الحرام لا باعتبار نفسه لا يمتنع كون الشيء مباحا لذاته واجبا لما يستلزمه
ونوقض ما احتج به الكعبي اجمالا بانه لو صح ما احتج به الكعبي بجميع مقدماته
يلزم ان يكون كل حرام واجبا لان كل حرام كاللواطة فترك لحرام
آخر هو ضده كالزنا وكل ترك حرام واجب واجيب في مختصر ابن الحاجب
وغيره بان له ان يلتزمه اي يلتزم وجوب الحرام باعتبار جهتين
في الحرام جهة نفسه وجهة ما يستلزمه من الترك لحرام آخر فيكون من جهة
نفسه حراما ومن جهة انه ترك لحرام آخر واجبا حاصله انه لا مانع من اتصاف
الفعل الواحد بالوجوب والحرمة معا باعتبار جهتين كما في الصلوة في
الارض المغصوبة فتصير حراما بالنظر الى ذاتها وواجبة بالنظر الى غيرها

199

وهو ترك الحرام آخر اعلم ان كثيرا من الاصوليين كامام الحرمين وابن الحاجب
والآمدي وابن الهمام نقلوا عن الكعبي انكار المباح راسا والآخرون كلهم
والغزالي قالوا ان مذهبه ان المباح مامور به دون الامر بالندب والايجاب
كذا في التقرير شرح التحرير **مسئلة** المباح قد يصير واجبا بالغير
بواسطة شئ آخر عندنا كالنفل اي كالصلوة النافلة فانها تصير واجبة
بالشروع حتى اذا افسدها احد يجب عليه القضاء خلافا للشافعي
في النفل بالشروع فانه يقول ان النفل بالشروع لا يصير واجبا والا لما
الشافعي بوجوب الحج والعمرة بعد الشروع والدليل لنا انه جائز ووقع
اما الجواز فهو بان التخيير ابتداء اي في ابتداء الفعل لا يستلزم
عقلا ولا شرعا استمراره اي استمرار التخيير ودوامه وبقاءه اما عقلا
فظاهر واما شرعا فلان الحج النفل بعد الشروع فيه لا يبقى الخيار فيه بل وجب
اداءه بالاتفاق بيننا وبين الشافعي واما الوقوع فهو بالنهي الوارد
في قوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم عن ابطال العمل فيكون ضد الابطال
واجبا فوجب الاتمام لانه ضد الابطال فلزم القضاء في النفل
بالافساد **مسئلة** الحكم منه اي من الحكم رخصة و
هي في اللغة التيسير والتسهيل قال الجوهري الرخصة خلاف التشديد و
من ذلك رخص السعر اذا تيسر وتسهل وهي بتسكين الخاء وحكي ضمها
واما الرخصة بفتح الخاء فهو الشخص الآخذ بها كما قاله الآمدي وفي الاصطلاح
على ما ذكر في الميزان والتحقيق ما اي حكم تغير من عسر الى يسر

لعذر ويؤول اليه ما في المنهاج انه ما ثبت على خلاف الدليل لعذر وهذا يشمل الترخص بجواز الفعل على خلاف الدليل المقتضي للتحريم كاكل الميتة والترخص بجواز الترك اما على خلاف الدليل المقتضي للوجوب كجواز الافطار في السفر واما على خلاف الدليل المقتضي للندب كترك الجماعة بعذر المطر والمرض ونحوهما فعلم من هذا ان قول الآمدي وابن الحاجب في تحديد الرخصة هو المشروع لعذر مع قيام المحرم غير جامع وذكر فخر الاسلام ان الرخصة اسم لما بني على اعذار العباد وذكر ابو اليسر ان الرخصة ترك المواخذة بالفعل مع قيام المحرم وحرمة الفعل وترك المواخذة بترك الفعل مع وجود الموجب والوجوب وفسر العذر في شرح المنهاج للاسنوي بالمشقة والحاجة وفي التحرير لابن الهمام بخوف فوات النفس والعضو ولا ذكر لهذا القيد في المحصول ولا في المنتخب ولا في التحصيل والحاصل مع قربه وهو في اللغة القصد المؤكد ومنه عزمت على فعل الشيء قال الجوهري عزمت على كذا عزما وعزما بالضم وعزيمة وعزيما اذا اردت فعله وقطعت عليه قال الله تعالى فنسي ولم نجد له عزما اي جزما وفي الاصطلاح اي حكم لم يتغير من عسر الى يسر ومقتضى كلام البيضاوي في المنهاج انها حكم ثابت لا على خلاف الدليل كاباحة الاكل والشرب او على خلاف الدليل لكن لا لعذر كالتكاليف وههنا بحثان الاول ان المصنف رحمه الله قد تبع صاحب التحرير وصاحب التحصيل وصاحب المنهاج في جعل الرخصة والعزيمة قسمين للحكم وذكر القرافي في كتبه مثله والآخرون كالآمدي في الاحكام وابن الحاجب في المختصر والامام في المحصول جعلوهما من

اقسام النفل **والثاني** في ان الرخصة تنقسم الى ثلثة اقسام واجبة ومندوبة
ومباحة ذكره الاسنوي في شرح المنهاج وحد العزيمة في كلام صاحب المنهاج
تدخل فيه الاحكام الخمسة وصدر الشريعة في التنقيح حصرها في الفرض والواجب
والسنة والنفل وقال التفتازاني في التلويح والحق ان العزيمة تشمل الاحكام
على ما قال صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب والمباح
والمكروه وغيرها ان العزيمة اسم للحكم الاصلي في الشرع على الاقسام التي ذكرنا
من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها انتهى والامام الرازي في
المحصول وغيره جعلها مطلقا على الجميع ما عدا المحرم والقرافي خصها بالواجب
والمندوب لا غير ومنهم من خصها بالواجب فقط وبه جزم الغزالي في المستصفى
والامدي في الاحكام ومنتهى السول وابن الحاجب في المختصر الكبير ولم يصرح
في المختصر الصغير وهي اي الرخصة اربعة اي اربعة انواع الاول ما استبيح
اي الذي عومل معاملة المباح في عدم المواخذة بفعله مع قيام الدليل
المحرم وقيام حكمه اي حكم المحرم وهو الحرمة كاجراء كلمة الكفر
على اللسان لا على القلب عند الاكراه بالقتل او القطع يعني اذا اكره
الكافر مسلما على ان يقول كلمة الكفر وقال لو لم تقلها لقتلتك او قطعت
يدك فللمسلم رخصة بان يقول كلمة الكفر باللسان ويبقى قلبه مطمئنا بالايمان
كما كان وحرمة اجراء كلمة الكفر قائمة لم تنسخ والمحرم له وهو الدلائل الدالة على
وجوب الايمان قائم لم يخصص وفيه اي في هذا النوع العزيمة اي
الحكم الاصلي الذي لم يتغير وهو حرمة اجراء كلمة الكفر على اللسان اولى بالاخذ

قوله ما استبيح مع قيام المحرم وبقي الحكم ان الرخصة هو الترخيص بعد ثبوت قيام المحرم ولا العذر فيه انه يقتضي كما في التحرير انه من المكروه على اجراء ١٠٣
الكلمة في الاصل ... اي النص ... على ارادة ... ان ... للاستثناء ... تعليقه ... منه

من الرخصة ولو اخذ بالعزيمة وبذل نفسه حسبة ومات بسببه بان لم يتكلم
على لسانه كلمة الكفر فقتل كان ماجورا لانه اتى بما هو اولى والثاني
ما يتراخى حكم سببه المحرم الى زوال العذر الموجب للرخصة
واذا زال العذر يوجد حكم السبب ولم يبق الرخصة كفطر المسافر و
المريض للصوم في رمضان فسبب الفطر في تحريمه شهود الشهر وحكمه وجوب
الصوم والعذر السفر والمرض وقد تراخى حكم السبب الذي هو وجوب الصوم
الى زوال السفر والمرض والسبب عند العذر قائم وحرمة الافطار غير قائمة
والعزيمة فيه اي في هذا النوع اولى بالاخذ من الرخصة فالم يستضر
كل واحد من المسافر والمريض بسبب الاخذ بالعزيمة وان استضر بان خاف
ان يضعفه الصوم فليس له ان يصوم ويبذل نفسه بالصوم فلو اخذ
بالعزيمة بان صام لم يفطر مع خوف الضرر في الصوم ومات بها اي بسبب العزيمة
آثم لانه اوقع نفسه في التهلكة باختياره لم يطلب الله تعالى منه وذكر فخر الاسلام
ان العمل بالرخصة في هذا النوع اولى عند الشافعي رحمه الله ولذا قال صدر الشريعة
العزيمة اولى عندنا وقيده صاحب الكشف باحد القولين والحق ان الصوم افضل
عنده قولا واحدا عند عدم التضرر حتى انه وقع في منهاج الاصول ان الافطار
مباح بمعنى انه مساو للصوم فاعترضوا عليه بانه لا يظفر برواية تدل على
التساوي بل الافطار ان تضرر والا فالصوم من غير اختلاف رواية كذا
في التلويح وذكر الاسنوي في شرح المنهاج ان تمثيل المباح بالفطر لا يستقيم
لانه ان تضرر بالصوم فالافضل الفطر والا فالصوم افضل فليست للصوم

س۲۰۳

حالة يستوى فيها الفطر وعدمه وذلك هو حقيقة المباح انتهى والثالث ما نسخ حكم الاصلي عنا اى عن الامة المحمدية تخفيفا بما كان على من قبلنا من الامم من اصر اى ثقل وحكم مغلظ شاق كفرض موضع النجاسة اى قطع موضع النجاسة من الثوب والجلد واداء الربع من المال فى الذكوة الى غير ذلك كقتل النفس فى صحة التوبة وجزم الحكم بالقصاص عمدا كان القتل وخطاء وقطع الاعضاء الخاطية كما فى التلويح واحراق الغنائم وتحريم العروق فى اللحم والسبت والطيبات بالذنوب وان لا يطهر من الجنابة والحدث غير الماء وكون الواجب من الصلوة فى اليوم والليلة خمسين وان لا تجوز الصلوة فى غير المسجد وحرمة الجماع بعد العشية فى الصوم والاكل بعد النوم فيه وكتابة ذنب المذنب ليلا على باب داره صباحا كذا ذكره ابن امير الحاج فى التقرير والرابع ما سقط مع العذر مع مشروعيته فى الجملة اى فى وقت من الاوقات هو وقت عدم العذر ويسمى هذا القسم رخصة اسقاط كسقوط حرمة الميتة للمضطر الى اكل الميتة مخافة الهلاك على نفسه من الجوع والاصوليون قالوا تسمية القسمين الاخيرين من الاقسام الاربعة بالرخصة مجاز لان حقيقة الرخصة التغير من عسر الى يسر وهو يقتضى بقاء الحكم الاصلى وتغير صفته وفى النسخ ورخصة الاسقاط سقط الحكم الاصلى والقسم الثالث اى النسخ اتم فى المجازية وابعد عن الحقيقة من القسم الرابع اذ الحكم سقط فيه راسا فلم تبق فيه مشابهة للحقيقة اصلا بخلاف القسم الرابع

والحدث غير الماء وكون الواجب من الصلوة فى اليوم والليلة خمسين وان لا تجوز الصلوة فى غير المسجد وحرمة الجماع بعد العشية فى الصوم والاكل بعد النوم فيه وكتابة ذنب المذنب ليلا على باب داره صباحا كذا فى التقرير

فان فيه شابهة للحقيقي لكونه مشروعا في صورة عدم العذر كالاول في

كالقسم الاول في الحقيقية فانه تم فيها اذ لم يسقط حكمه بخلاف القسم الثاني

فانه تيراخى حكمه والتراخي لا يخلو عن الاسقاط لكن الموجب قائم والحكم متراخ

لعذر بخلاف القسم الرابع فان الحكم فيه ساقط بسقوط السبب الموجب في محل

الرخصة الا انه بقي مشروعا في الجملة فلا يقال ان في القسم الثاني الذي اخص رخصة

سقط الحكم فينبغي ان يكون مجازا كذا افاد التفتازاني في التلويح هذا فرع

للمسئلة الاصوليين قالوا سقوط غسل الرجل الذي كان عزيمة حيث لا تخف

مع الخف في مدة المسح من القسم الرابع الذي هو رخصة الاسقاط لان

الخف اعتبر شرعا اي بحكم الشرع مانعا من سراية الحدث الى الرجل

للطهارة اليها اي الى الرجل بدليل انه لو نزعه بعد المسح لزمه غسل الرجل

ولو لم يسر اليها لم يجب اذ لا يجب غسل شيء من البدن بدون الحدث فظهر ان

غسل الرجلين في هذه الحالة ساقط وان المسح شرع تيسيرا ابتداء لا على

معنى ان الواجب من غسل الرجل يتادى بالمسح اذ لو كان كذلك لما اشترط

كون اول حدث بعد اللبس طاريا على طهارة كاملة كما في المسح على الجبيرة لان

المسح يصلح رافعا للحدث الساري الى القدم فظهر ان الشرع اخرج السبب

الموجب للحدث من ان يكون عاملا في الرجل ما دامت مستترة بالخف وجعل

الخف مانعا من سراية الحدث الى القدم كذا في التقرير وذكر الزيلعي شارح

الكنز فيه اي في حد سقوط غسل الرجل من القسم الرابع انه اي الحد

انما يتم لو لم يكن الغسل في الرجل هنالك اي حالة التخفف مشروعا

لان شان القسم الرابع ان لاتبقى العزيمة مشروعة معه لكنه اى لكن غسل
الرجل مشروع بعد وان لم ينزع المتخفف عن الرجلين خفيه ولهذا
اى لمشروعية غسل الرجل حال كونه متخففا يبطل مسحه اى مسح الخف اذا
خاض اى دخل المتخفف فى النهر بعد ما كان متوضيا ومسح على الخف ودخل
الماء فى الخف بحيث صار اكثر رجليه مغسولا وحينئذ لا يجب الغسل ثانيا
بانقضاء المدة اى مدة المسح كما يجب على غيره واجيب فى فتح القدير
عن ايراد الزيلعى بمنع صحة الرواية اى رواية بطلان مسح المتخفف الداخل
فى النهر بل هو باق كما كان وان الغسل اى غسل الرجل انما لم يجب بعد
النزع اى نزع الخفين وانقضاء المدة لانه قد حصل مرة وهو يكفى
للتطهير الغسل والكان الحصول غير مشروع فلا حاجة الى الاعادة بل تحصيل الحاصل
ورد جواب فتح القدير بان الرواية مذكورة فى الكتب المعتبرة
كالظهيرية وغيرها فلا يتجه منع صحة الرواية قلت ابن الهمام صاحب
فتح القدير لا ينكر ذكرها فى الظهيرية بل هو نفسه قال وهو منقول فى فتاوى
الظهيرية لكن فى صحته نظر انتهى وفى تتمة الفتاوى الصغرى وفى فتاوى
الشيخ الامام ابى بكر محمد بن الفضل لا ينتقض مسحه على كل حال لان استتار القدم
بالخف يمنع سراية الحدث الى الرجل فلا يقع هذا الغسل معتبرا فلا يوجب بطلان المسح
وتوافقه ما فى المجتبى وعن ابى بكر العياضى لا ينتقض وان بلغ الماء الى
الركبة كذا فى التقرير ورد فى التقرير بان غسل رجليه ثانيا اذا نزعهما او انقضت
المدة وهو غير محدث يجب عليه لان عند النزع او انقضاء المدة يعمل ذلك

الحدث السابق من السراية الى الرجلين وحينئذ يحتاج الى مزيل له عنهما حينئذ
لكون الاجماع على ان المزيل للحدث لا يظهر عمله اى اثر المزيل
فى حدث اى ناقض للطهارة طار بعده اى بعد ذلك المزيل فالغسل
الذى وجد قبل النزع وقبل انقضاء المدة لا يؤثر فى ازالة حدث طرء بعد
الغسل بالنزع او الانقضاء اذ الخف لما اعتبر شرعا مانعا لسراية الحدث
الى الرجل قبل النزع او الانقضاء فلا وجود للحدث وقت الخوض بعد
وقت النزع او الانقضاء لان الازالة فرع الوجود ولم يوجد الحدث قبل
النزع والانقضاء بل الحق فى جواب ما قال الزيلعى ان يقال المعتبر
فى القسم الرابع اعنى رخصة الاسقاط نفى المشروعية اى مشروعية العزيمة
فى نظر الشارع بان يكون العمل به اى بالحكم الاصلى الذى هو
العزيمة اثما لا عدم ترتب الاجزاء ان اتى به وبطلانه اى الاثم
ممنوع وحكم تلك الرواية بالاجزاء لو اتى به لا يستلزم الحكم بعدم الاثم
لجواز ان يكون مجزئا مع كونه اثما ولما كان يرد ان الاتيان به كيف يكون
اثما وقد صرح جماعة من الحنفية كصاحب الهداية وغيره وجم غفير من الشافعية
ان الاخذ بالعزيمة اولى ذكر الاسنوى فى شرح المنهاج ان غسل الرجل
افضل منه اى من مسح الخف كما جزم به المتقدمون من اصحابنا والمتاخرون
منهم ابن الرفعة فى الكفاية والنووى فى شرح المهذب ولا نعلم فيه خلافا
انتهى اجاب عنه بقوله وما قالوا ان العزيمة وهى غسل الرجل
اولى من الاخذ بالرخصة فيها وهى المسح فالمراد اى مراد ما قالوا ان العزيمة

٤٢ قوله وبان الاجماع الخ نعم يمكن ان يقال ان ... فيجب ان ... الحدث ... الغسل قبل النزع والانقضاء فلا وجود له حتى ... فيجب ان الازالة فرع الوجود ... بل ... بعد النزع والانقضاء ...

الغسل فى الخف فيكون الغسل وجوده وعدمه سواء لانه فى غير وقته فظاهره فتأمل ١٢ منه رح

٥٢ قوله هذا لانه لا يلزم من بطلان المسح اذا خاض وعدم وجوب الغسل بانقضاء المدة كون الغسل مشروعا فى مدة المسح وبقاء حكمه فليتدبر ١٢ منه رح

اولى باسقاط سبب الرخصة بان ينزع الخف الذي هو سبب الرخصة
لانه اولى حال وجود سبب الرخصة اي حال كونه متحققا **مسئلة**
الحكم بالصحة في العبادات دون المعاملات عقلي بمعنى انه لا يتوقف
على الشرع بعد تصور الطرفين والكان لتصور الطرفين متوقفا على الشرع
لانها اي الصحة استتباع الغاية واستتباع الغاية هو طلب الفعل
لتبعية غايته وترتب وجودها على وجوده فان ترتب الغاية على الفعل
وتبعته في الوجود كان الفعل صحيحا وهي اي الغاية في المعاملات عبارة
عن ترتب آثارها عليها كذا قال الامام في المحصول وفي العبادات
عند المتكلمين موافقة الامر وهي الامتثال والاتيان بالمامور
كما امره الآمر وان وجب القضاء كالصلوة بظن الطهارة اي
كصلوة من صلى بظن انه متطهر فانها صحيحة لموافقة الامر اذ الشخص مامور بان
يصلي بالطهارة سواء كانت معلومة او مظنونة وان وجب قضاءها بعد
ان يتبين انه محدث كما ذكر الامام في المحصول وعند الفقهاء كونه
اي كون الفعل وهو مفهوم مما قبله وان لم يذكر صريحا مسقطا لوجوب
القضاء عن ذمة المكلف المامور سواء كان ذلك الاسقاط تحقيقا
بان يكون القضاء واجبا عليه لو لم يكن يؤد كالصلوات الخمسة فان
اداءها مسقط لقضاءها الواجب المامور لو لم يؤدها او كان تقديرا
بان لم يكن له قضاء كما في صلوة العيد والجمعة فان الاداء فيهما مسقط للقضاء
التقديري بمعنى انه لو كان لهما لكان ذلك الاداء مسقطا له وبهذا التعميم يندفع

ما ذكر الاسنوی فی شرح المنهاج لنقض تعريف الفقهاء ان يجمعه لو صحيح
بالصحة والاجزاء ولاقضاء لها انتهى وتبعه الفاضل ميرزاجان فی حاشية
شرح المختصر لكنه اشتمل علی جوابه ايضاً حيث قال تخرج العبادات الصحيحة
والفاسدة التی لاقضاء لها كصلوة العيدين مثلا اللهم الا ان يقال الصلوة
الصحيحة من العيدين كانت بحيث لو كان لها قضاء سقط بها وهو المراد
فی التعريف وقس عليها الفاسدة فتأمل انتهى كما فی الاداء ای اداء
العبادات فانه اسقاط لوجوب قضاءها عن ذمة المكلف وبعد ورود
الامر ای امر الشرع بالفعل معرفة حقيقة ذلك الفعل كالصلوة
المامور بها يعرف ذلك ای استتباع الغاية اعنی كون الفعل موافقا
للامر او كونه مسقطا للقضاء لمجرد العقل بلا توقف علی الشرع بدون احتياج
الی توقيف من الشارع لكون المكلف مؤديا للصلوة او تاركا لها فانه
يعرف بمجرد العقل يقيناً وقد ظن انها ای الصحة فی العبادات والحكم بها
من احكام الوضع ان الصحة عبارة عن استتباع الغاية ولا يستتبع
الا بعد تماميته الاركان والشروط ولا يتوقف عليها الا بعد حكم الشرع ان
حقيقة الصلوة مثلا تتم بهذه الاركان والشروط وهو خطاب الوضع
كذا فی شرح استاذ الاستاذ ونسبه القاضی عضد فی شرح المختصر
انكار ذلك الی ابن الحاجب تعريضاً بان الانكار ليس برضی عنده كما ذكر
القراباغی والابهری فی حاشيتيهما علی شرح المختصر وقيل الحكم بالصحة
بمعنی الموافقة ای كون الفعل موافقا لامر الشارع كما هو قول المتكلمين

عقلی والحکم بالصحة بمعنی الاسقاط ای کون الفعل مسقطا للقضاء کما
قول الفقهاء وصحی متوقف علی الشرع لانا بعد ورود امر الشارع بالصلوة
بطن الطهارة نحتاج فی معرفة کونها صحیحة بمعنی کونها مسقطة للقضاء الی
التوقیف منه ولهذا لو علم نجاسة الثوب ثم نسی وصلی فیه وفات الوقت
فعلیه القضاء وان لم یعلم او لا نجاسته لم یجب القضاء فکون الفعل مسقطا
للقضاء لم یعلم بمجرد کونه ماموراً به حتی یکون امرا عقلیا یعلم بالعقل بل الشرع
بل یحتاج الی خطاب متعلق بذلک غیر الخطاب التکلیفی الذی کان متعلقا
بالمامور به ولا شک انه لیس تکلیفیا فیکون من قبیل الوضع فتدبر فنعم کونها
صحیحة بمعنی موافقة الامر عقلی لا یحتاج الی توقیف من الشارع کذا ذکره الفاضل
میرزا جان فی حاشیة شرح المختصر اقول فی رد ما قیل بهذا التفصیل لا اسقاط
یعنی کون الفعل مسقطا للقضاء فرع التامیة یعنی کون الفعل تاما
تاما وهو ای کون الفعل المامور به تاما یکون بالموافقة ای بکون الفعل
المامور به موافقا لامر الشارع وهو ای کون المامور به موافقا لامر الشارع
عقلی عند هذا القائل ایضا فیکون الحکم بالصحة بمعنی الاسقاط ایضا عقلیا وقیل
فی حاشیتی الابهری والفاضل میرزا جان الهراتی علی شرح المختصر ان الحکم
بالصحة فی المعاملات وضعی اتفاقا لا نزاع فیه لاحد لان صحتها ترتب
ثمراتها علیها وترتب الثمرات المقصودة علی العقود التی هی
المعاملات کترتب ملک الرقبة علی البیع وملک المتعة علی النکاح موقوف
علی التوقیف من الشارع البتة وعبارة حاشیة الابهری هکذا الصحة

قوله الاستقاط ای
آه یعنی ان القول بوجوب
القضاء بعد اتیان الاداء
علی وجه کان ...
... الاداء ...
ولذلک قالوا ان القضاء
بسبب تدارک ما فات
۲۱۵

والبطلان في معاملات لاشك في كونهما من جملة احكام الوضع اذ لاريب في ان كون العقود والمعاملات مستتبعة لثمرات المطلق منها متوقف على توقيف من الشارع بخلافهما في العبادات ولذلك اقتصر المصنف على تفسيرهما في العبادات ولم يتعرض لتفسيرهما في المعاملات اذ غرضه ان ينكر كونهما من احكام الوضع والانكار انما يتاتى اذا كان في العبادات لا في المعاملات وعبارة حاشية القراباغي هكذا ان الصحة والبطلان في المعاملات لا يشك احد في كونهما من جملة احكام الوضع اذ لا ريب في ان كون العقود التي هي للانتفاعات مستتبعة لثمراتها المطلوبة منها متوقف على توقيف من الشارع بخلافهما في العبادات وذلك لان كون التلفظ لصيغة بعت تترتب عليه اباحة الانتفاع انما هو بتوقيف منه تعالى فكان من جملة خطاب الوضع ولذلك اقتصر المصنف على تفسيرهما في العبادات اذ غرضه ان ينكر كونهما من خطاب الوضع والانكار لا يتاتى اذا كان في المعاملات اقول في رد ما قيل في الحاشيتين جعل العقود اسبابا للثمرات المترتبة عليها لا ريب انه اي هذا الجعل من الوضع يعرف بالشرع لكن الصحة للعقود ليست جعلها اسبابا للثمرات بل هو اي الصحة الاتيان بها اي بتلك العقود وكاملها اسه كما جعل الشارع تلك العقود اسبابا وذلك اي الاتيان هو المناط الموقوف عليه لاستتباع الثمرة المترتبة على هذه العقود وهو اي كل واحد من الاتيان والاستتباع بعد ورود الشرع بان تلك العقود اسباب لهذه الثمرات يعرف بالعقل فالصحة في المعاملات تعرف بالعقل فكيف يكون من الوضع

211

حاصله منع الكبرى اعني قوله ترتب الثمرات على العقود موقوف على التوقيف بعد تسليم الصغرى اعني قولنا صحتها ترتب ثمراتها عليها باعتبار تسمية الشيء باسم مناطه فتامل لعله اشارة الى انه لا يثبت من هذا كون الحكم بالصحة مطلق في المعاملات عقليا اذ في المعاملات كما في العبادات كليات وجزئيات كالبيع مثلا كلي والبيع الواقع من زيد مثلا جزئي من جزئيات هذا الكلي وصحة الجزئيات بالمطابقة للكليات وصحة الكليات بالجعل من الشارع فالحكم بالصحة في المعاملات الجزئية وان كان عقليا لكنه في المعاملات الكلية ليس بعقلي

الباب الثالث في المحكوم فيه

وهو اي المحكوم فيه ههنا الفعل اي فعل المكلف ولما كان الفعل قد يكون ممتنعا ومستحيلا وهو على قسمين احدهما ان يكون لذاته وبنفس مفهومه وذلك كالجمع بين الضدين والنقيضين وكالحصول في حيزين في وقت واحد والثاني ان يكون لغيره وامكن في نفسه وهو اقسام احدها ما لا تتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه بان لا يكون من ما تتعلق به كخلق الاجسام فان القدرة الحادثة لا تتعلق بايجاد الجواهر اصلا او لم يمتنع تعلقها به بان يكون من جنس ما تتعلق به لكن يكون من نوع او ضعف لا تتعلق به كحمل الجبل العظيم والطيران الى السماء وثانيها ان يكون لطريان مانع كتكليف المقيد العدو والزمن المشي وثالثها ان يكون لانتفاء القدرة عليه حال التكليف مع انه مقدور عليه حال الامتثال كالتكاليف كلها لانها غير مقدور عليها قبل الفعل على راي الاشعري اذ القدرة عنده لا يكون

الامع لفعل ورابعها ان يكون لتعلق العلم كالايمان من الكافر الذي علم الله
تعالى انه لا يؤمن فان الايمان منه مستحيل اذ لو امن لانقلب علم الله تعالى جهلا
وكان مذاهبهم في بعض تلك الاقسام بينها المصنف رحمه الله تعالى في مسئلة
فقال **مسئلة** لا يجوز التكليف بالممتنع مطلقا اي في
ذاته لا بالنسبة الى قدرة دون قدرة كالجمع بين الضدين او الممتنع
صدوره من المكلف كخلق الجواهر اي اخراجها من الليس الى الايس
من القدرة الحادثة للمكلف وجوزه الاشعري التكليف
بالممتنع بالنحوين المذكورين ذكر الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر
فان كان الاول اي الممتنع لذاته فذهب شيخنا ابو الحسن الاشعري في احد
قوليه الى جوازه وهو مذهب اكثر اصحابه واختلفوا في وقوعه والقول الثاني
امتناعه وهو مذهب البصريين من المعتزلة واكثر البغداديين وان كان الثاني
اي الممتنع لغيره فقد اتفق الكل على جوازه عقلا خلافا لبعض الثنوية وعلى
وقوعه شرعا وذهب المصنف يعني ابن الحاجب الى امتناع الاول وهو المختار
على ما مال اليه الغزالي انتهى وذكر الاسنوي في المحال لذاته والمحال العادي
والمحال لطريان المانع ثلثة مذاهب فقال اصحها عند المصنف يعني
البيضاوي انه يجوز مطلقا وهو اختيار الامام واتباعه والثاني المنع مطلقا
ونقله في المحصول عن المعتزلة واختاره ابن الحاجب ونص عليه الشافعي
كما نقله الاصفهاني في شرح المحصول عن صاحب التلخيص والثالث ان كان
ممتنعا لذاته فلا يجوز والا فيجوز واختاره الامدي وذكر التاج السبكي في جمع الجوامع

قوله وجوزه الاشعري قال العلامة نسب الى اكثر اصحاب ابي الحسن الاشعري جواز التكليف بالممتنع لذاته وقول صاحب المواقف ان النزاع انما هو في الممكن لذاته الممتنع لغيره لتعلق العلم بعدمه [illegible] المبسوط في كتب الكلام والاستدلال الاشعرية بكون ابي لهب مامورا بالجمع بين المتناقضين وما ذكر في شرح المختصر في ابطال كون التكليف تكليفا بالجمع بين النقيضين يدل على وقوعه ومن قال بوقوعه لم يعلم فتدبر ١٢ منه رحمه الله تعالى

وشارح المحلي ومنع اكثر المعتزلة والشيخ ابو حامد الاسفرايني والغزالي وابن دقيق العيد المانيں اي الممتنع الذي ليس ممتنعا لتعلق العلم بعدم وقوعه لتنتفي

واختلفوا اي الاشعرية في وقوعه اي وقوع هذا التكليف فمنهم من قال بالمنع مطلقا سواء كان ممتنعا لذاته ام لا والثاني الوقوع فيهما واختاره الامام في المحصول والثالث التفصيل وهو مختار البيضاوي في المنهاج والسبكي في جمع الجوامع وقد تردد النقل عن الشيخ ابي الحسن قال امام الحرمين في البرهان وهذا سوء معرفة بمذهبه فان التكاليف كلها عنده تكليف بما لا يطاق لامرين احدهما ان الفعل مخلوق الله تعالى فتكليفه به تكليف بفعل غيره والثاني ان القدرة عنده الا حال الامتثال والتكليف سابق وهذا التخريج لا يستلزم وقوع الممتنع لذاته واما الممتنع عادة الذي هو من جنس ما تتعلق به القدرة الحادثة

لكن من نوع او صنف ما لا تتعلق به القدرة الحادثة كحمل الجبل فيجوز التكليف به عندنا اي عند اهل السنة والجماعة عقلا فان العقل لا يمنع عن تجويزه خلافا للمعتزلة فانهم لا يجوزون التكليف به عقلا ولا يجوز التكليف به عندنا شرعا لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والممتنع عادة ليس في وسع العبد المكلف فلا يكلفه الله تعالى به والاجماع

منعقد على صحة التكليف بما علم الله انه لا يقع ذكره ابن الحاجب في المختصر واقره القاضي عضد في شرحه بل على وقوعه ايضا كما نص عليه الاسنوي في شرح المنهاج والتفتازاني في شرح الشرح اذ لو لم يكونوا مامورين بذلك لما عصوا باستمرارهم على الكفر ونقل الآمدي عن بعض

التنوية انه منع جوازه واما التكليف بما امتنع لانتفاء القدرة عليه حال التكليف
فواقع ايضًا عند الاشعري بمقتضى الاصل الذي اصله كذا ذكر الاسنوي
في شرح المنهاج والدليل لنا اي للماتريدية والمحققين من الاشاعرة
على عدم جواز التكليف بالممتنع لو صح التكليف بالممتنع لكان الممتنع مطلوبا
من المكلف لان التكليف بالشيء هو طلب ذلك الشيء من المكلف والطلب
اي طلب الممتنع من المكلف موقوف على تصور وقوعه اي على ان
يتصور الطالب وقوع الممتنع ووجوده في الخارج من المكلف كما طلب
اي مثل ما طلب بوصف الامتناع اذ الطلب للشيء هو استدعاء حصوله
والذي لا يتصور حصوله ووجوده في الخارج استدعاء حصوله في الخارج عبث
والا اي وان لم يتصور وقوع الممتنع من المكلف بوصف الامتناع لما طلب
ذلك اي الممتنع بل شيء آخر وهو ما يتصور وقوعه كالواجب لذلك الممتنع
وهذا اي طلب شيء آخر غير الممتنع على تقدير عدم تصور وقوع الممتنع ضرورة
لبداهة كون طلب ما لم يتصور وقوعه عبثا وتصور وقوع المحال والممتنع
من حيث هو محال وممتنع في الخارج باطل بالضرورة فثبت ان
التكليف بالممتنع باطل وقد يقرر هذا الدليل بان الممتنع لا يتصور العقل وجوده
وكل ما لا يتصور العقل وجوده لا يطلب ينتج ان الممتنع لا يطلب اما بيان الصغرى
فلان كل ما يتصور العقل فهو معلوم لان التصور قسم من اقسام العلم وكل معلوم
فهو متميز بالضرورة وكل متميز فهو ثابت لان التميز صفة وجودية والصفة الوجودية لابد لها من موصوف
موجود والا لزم قيام الموجود بالمعدوم وهو محال فلو كان المحال متصورا

الكان ثابتا لكنه غير ثابت فلا يكون متصورا واما بيان الكبرى فلان ما لا يتصور العقل وجوده فهو مجهول وطلب الشئ مع الجهل به محال وهذا التقرير قد حرره الامام والآمدى واتباعهما وهو مراد البيضاوى فى المنهاج لنص عليه الاسنوى فى شرحه ولما كان لقائل ان يقول انا لا نسلم ان طلب الشئ موقوف على تصور وقوع الشئ المطلوب كيف وانا نعلم بالضرورة امكان قول القائل اوجد المحال اوآت باجتماع النقيضين وفيه طلب لما لا يتصور وقوعه فى الخارج فدفعه بقوله وهذا اى توقف التكليف بالشئ والطلب له على تصور وقوعه فى التكليف الحقيقى لا الصورى والطلب حقيقة لا بحسب الظاهر فقط و اما التكليف والطلب الصورى الذى ليس فيه طلب حقيقة بان يتلفظ الآمر الطالب بصيغة الامر ويقول الآمر الطالب اوجد المحال اوآت باجتماع النقيضين فما شوا اى هذا القول الا كقولك اجتماع النقيضين واقع فان الاخبار به حقيقة غير صحيح وان كان التلفظ به صحيحا كذا ههنا الطلب حقيقة غير صحيح وان كان التلفظ بصيغة الامر صحيحا ولا نقول باستحالة هذا التلفظ بهذا الدليل وحاصل الدفع ان التكليف والطلب على نحوين الاول حقيقى وهو عبارة عن قيام معنى الطلب بذات الطالب حقيقة وكون ذلك المعنى متعلقا بمطلوبه الذى تصور الطالب وقوعه سواء عبر الطالب هذا المعنى بلفظ الامر او بامثاله وهذا النحو لا يتصور الا فى المطلوب المتصور وقوعه والثانى صورى وهو عبارة ان يتلفظ الطالب بصيغة الامر بان يقول مثلا اوجد اجتماع النقيضين بدون الطلب حقيقة فهذا النحو يتصور فى المطلوب الغير المتصور

قوله اما الصورى بان يتلفظ الخ وفيه انا نعلم بالضرورة امكان طلب الجمع بين الضدين وهو الرفع فافهم ١٢ [illegible]

ووقوعه وانما قيل في كلام اهل الحق بامتناعه اي بامتناع التكليف

الصوري بالممتنع لمدرك آخر اي لدليل آخر وهو ان التكليف الصوري

بالممتنع تحكم بما لا يقصد الطالب والتكلم لما لا يقصد سفه او هزل وهو مستحيل

على الله تعالى المكلف للعباد ولانه نقص مستحيل على الله تعالى وهو منزه عنه

لو تم هذا المدرك لتم امتناع التكليف الصوري فتدبر لعله اشارة

الى ان هذا المدرك مختص بتكليف الله تعالى وذكر نظام الملة والدين في الشرح

وفي النسخة التي وصلت الى هذا العبد وانما قيل بكلمة ان وما الكافة والظاهر

ربما بكلمة رب وما الكافة وللبعض الفضلاء يعني الفاضل ميرزاجان في حاشية

شرح المختصر ابحاث جمة على هذا المسلك اي على القول بعدم جواز

التكليف بالممتنع بالقدح في الدليل اشرنا الى اندفاعها اي اندفاع

هذه الابحاث اجمالا في تقرير الدليل ففي قوله موقوف على تصور وقوعه

كما طلب اشارة الى اندفاع البحث الاول والثاني وفي قوله من حيث هو محال

اشارة الى اندفاع الثالث وفي قوله تصور وقوع المحال باطل اشارة

الى اندفاع الرابع وفي قوله في الخارج اشارة الى اندفاع الخامس

والآن نفصل اندفاع هذه الابحاث تفصيلا اما اي نحو من التفصيل

فقال ذلك البعض من الفضلاء اولا في البحث ان التكليف بالمحال

انما يقتضي ان يكون الطالب تصور ذلك الشيء ونسبة الوجود اليه فيتصور

انتساب الوجود اليه واما انه لا بد ان يتصور ذلك المركب التقييدي اي المحال

الموجود او وجود المحال فغير لازم وبالجملة ان تصور وجود المحال

قوله بامتناعه ... الى التكليف ... وهو ان التكليف ... نقص مستحيل عليه ... بل هو ... الا ... سيما عليه ... اشارة

قوله اندفاع الاول والثاني فبقوله موقوف على تصور وقوعه كما طلب والى اندفاع الثالث فبقوله من حيث هو محال والى اندفاع الرابع فبقوله تصور وقوع المحال باطل فانه يفهم ان تصور وقوع الممكن ليس كذلك والى اندفاع الخامس فبقوله في الخارج فتأمل ۱۲ منه رحمه الله تعالى

غیر کا مظہر للتکلیف بالمحال والطلب لہ نکیف یسلم استدعاء التکلیف المحال والطلب لہ لتصور وقوع المحال اقول فی دفع البحث الاول ذلک
ای قول بعض الفضلاء ان تصور وجود المحال غیر لازم مکابرة اذ لامعنی للطلب الا استدعاء حصولہ ای حصول المطلوب واستدعاء حصول الشئ لایمکن بدون تصور حصولہ واذا کان المطلوب محالا فلابد من تصور حصول المحال والحصول والوجود مترادفان فیلزم لطلب المحال تصور وجود المحال وقال ذلک البعض من الفضلاء ثانیا فی البحث ان اللازم منہ
ای من الدلیل الذی اقیم علی عدم تصور وقوع المحال علی تقدیر تمامہ عدم تصور مہیۃ المحال متصفۃ بالوجود ولاینفی تصورہ ای تصور المحال بوجہ ما و
ذلک ای التصور بوجہ ما کاف فی الطلب اقول فی دفع البحث
الثانی علم الشئ بالوجہ ھو علم الوجہ حقیقۃ لا علم ذی الوجہ کذلک
اذ لا علم حقیقۃ وبالذات الا بالکنہ فکان المطلوب فی العلم بالوجہ
ھو الوجہ لا ذوالوجہ لان المطلوب لیس الا ھو استدعاء الطالب الاستدعاء
انما تعلق بما ھو المعلوم والمعلوم حقیقۃ فی العلم بالوجہ ہو الوجہ وقد فرض
انہ ای المطلوب غیرہ ای غیر الوجہ کیف لایکون المطلوب غیر الوجہ
والمحال انما ھو ذوالوجہ لا الوجہ والمطلوب ہو المحال وقال
ذلک البعض من الفضلاء ثالثا ولو سلم ان التکلیف بالمحال لابد لہ
من تصور وجود المحال فنقول تصور المحال الموجود یتصور علی وجہین احدہما
ان یتصور مفہوم ہو محال متصف فی نفس الامر بالوجود الخارجی وہذا محال

قولہ عن الشئ بالوجہ الخ ای علم الوجہ حقیقۃ وان کان مجازا فی علم ذی الوجہ فکان المطلوب فی الطلب المتعلق بالوجہ ہو الوجہ ... الکلام فی طلب العلوم ... التکلیف بایجادہ فی الخارج ... ایجادہ حقیقۃ فی الخارج ...

قولہ حقیقۃ ای ... من ... المطلوب ... الاشتغال ... المحال تعدد ... حیم الشہر

اولا یمکن لنا تصور مفهوم ہو محال و موجود فی الخارج و ذلک مثل ان یتصور اربعۃ کانت فی الواقع فردا و ثانیہما ان یتصور مہیۃ المحال و یصفہ العقل بصفۃ الوجود سواء اتصف بہ فی الواقع ام لا و ذلک غیر محال یعنی ان تصور العقل ماہیۃ المحال حال کونہا متصفۃ بالوجود سواء اتصفت المہیۃ بالوجود فی الواقع ام لا تتصف بالوجود فی الواقع لیس بمحال و لیس تصور الشئ علی خلاف حقیقتہ مثلا یمکن تصور مہیۃ الاربعۃ و اعتبار اتصافہ بالفردیۃ واللازم فی طلب المحال ہو تصورہ موجودا علی النحو الثانی دون الاول اذ معناہ اوجد المحال فان تصور ہذا المرکب الانشائی لا یتوقف علی تصور مہیۃ المحال متصفۃ فی الواقع بالوجود بل علی تصور مہیۃ المحال معتبرۃ مع الوجود منسوبا الیہ الوجود و ذلک غیر محال کتصور الاربعۃ منسوبا الیہ الفردیۃ اذ لا شک انہ یمکن انتساب الفردیۃ الی الاربعۃ نعم لا یمکن ان یتصور شئ ہو اربعۃ کانت فی الواقع اقول فی دفع البحث الثالث ان اراد من عدم استحالۃ تصور وجود المحال ان تصور وجود المحال مع العلم باستحالتہ غیر مستحیل فہو ضروری البطلان وان اراد ان تصور وجود المحال مع الغفلۃ عن استحالتہ فلا بحث عنہ اذ لا کلام لنا مع الغفلۃ عن الاستحالۃ بل المقصود ان المحال من حیث انہ ای ان المحال معلوم الاستحالۃ لا یتصور وجودہ ای وجود المحال ایقاعا بحیث اوقعہ المکلف فی الخارج فان الکلام فی الطلب الحقیقی لا الصوری والطلب الحقیقی للمحال لا یکون الا بتصور وجود المحال ایقاعا مع العلم بکونہ مستحیلا و قال ذلک

٢١٩

البعض من الفضلاء رابعاً فی البحث ان فی صورة التکلیف بالممکن مثل
ان یقول الآمر صل فی الامر بالصلوٰة لم یتصورها ای لم یتصور
الصلوٰة متصفة بالوجود الخارجی فی الواقع اذ لم توجد الصلوٰة
بعد ای حین التکلیف لان وجودها انما ہو بعد التکلیف بہا فہو لم یتصور
الا الصلوٰة المعتبرة مع الوجود علی ان یکون الوجود منسوبا الیہا وذلک ظاہر
فکذلک فی صورة التکلیف بالمحال اقول فی دفع البحث الرابع لا بد للطالب
المکلف بالکسر ان یتصور حین الطلب والتکلیف وقوع المطلوب اعم من ان
یکون فی الحال او فی المستقبل وتصورها ای تصور الصلوٰة متصفة بالوجود
الخارجی حین الطلب للصلوٰة والتکلیف بہ علی ما سیقع فی المستقبل
لان ماہیتہا ای ماہیة الصلوٰة لا تنافی ثبوتہا ای ثبوت الصلوٰة
لانہا ممکنة فلا استحالة فی تصورہا کذلک ثم قال ذلک البعض من الفضلاء
خامساً فی البحث ان فی مثل قولنا وجود النقیضین محال لا بد
فی التصدیق بہ من تصور موضوعہ لانہ قضیة موجبة والقضیة الموجبة تستلزم
تصور الموضوع وثبوتہ والموضوع فیہ وجود النقیضین مثلا فہو یستلزم
تصور المحال مثبتا ای من حیث الثبوت والثبوت والوقوع واحد
وتصور المحال ہہنا مع العلم باستحالتہ فانہ حکم علیہ بانہ محال فامکن تصور
وقوع المحال مع العلم باستحالتہ اقول الحکم فیہ ای فی قولنا وجود النقیضین
محال مثلا علی الطبیعة والمفہوم باعتبار الفرد لان کل حکم ثابت
للافراد فہو ثابت للطبیعة فی الجملة والطبیعة ممکنة متصورة موجودة فی الذہن

۲۲۰

وافراد بالمستحيلة والحكم عليها بالاستحالة باعتبار الافراد كما حققنا في تصديقات

السلم على اي العلاوة انه اي الشان فرق بين تصوره اي

تصور المحال ايقاعا في الخارج كما في الطلب الحقيقي وبين تصوره

اي تصور المحال مطلقا اعم من ان يكون ايقاعا في الخارج اولا فالاول

محال لازم على تقدير التكليف بالمحال لان التكليف طلب الايقاع ولابد

من تصور المطلوب كما طلب والثاني ممكن لازم في قولنا وجود النقيضين

محال اذ لابد للحكم من تصور العنوان لا التصور الايقاعي فتدبر فانه دقيق

المجوزون للتكليف بالممتنع قالوا في الاستدلال اولا لو لم يصح التكليف

بالممتنع لم يقع التكليف بالممتنع والمحال انه قد وقع التكليف بالممتنع

لان العاصي الذي لا يتاتى منه الاتيان بالمامور به اصلا مامور

مكلف ويمتنع منه الفعل لان الله تعالى قد علم تعالى انه اي المامور به

لا يقع من العاصي وخلاف علمه تعالى بان يقع المامور به من العاصي

ممتنع والا لزم جهله تعالى عن ذلك علوا كبيرا وكذلك من علم

الله تعالى بموته قبل تمكنه من الفعل المامور به فانه يمتنع الفعل المامور به

وكذلك من نسخ عنه الفعل المامور به قبل تمكنه اي قبل تمكن

المكلف من الفعل المامور به امتثالا والجواب عن هذا الاستدلال

ان مدار التكليف على تصور وقوع الفعل المامور به من المكلف وانه

اي العلم بعدم وقوع الفعل المامور به من العاصي لا يمنع تصور الوقوع

منه اي من العاصي المكلف اذ الممكن من حيث هو ممكن يتصور وقوعه

بل العلم لعدم الوقوع يفيد اى ليظهران الواقع فى الخارج عدم
الوقوع اى عدم وقوع الفعل المامور به من المكلف ولايلزم من العلم بعدم
الوقوع من العاصى المكلف امتناع الوقوع من العاصى المكلف حتى لا يتصور الوقوع
منه فان العلم تابع للمعلوم وليس سببا له اى للمعلوم حتى يجب
عدم الوقوع فان المسبب يجب وجوده عند وجود السبب فيلزم منه امتناع
الوقوع الذى هو مقابل عدم الوقوع فالمعلوم وهو عدم الوقوع باق
كما هو ممكن لا يجب بالعلم فجانبه المقابل اى الوقوع ايضا ممكن لا يمتنع لعلم
مقابله وما قيل فى حاشية شرح المختصر للفاضل ميرزاجان انه يلزم
من جواز الفعل المامور به من العاصى المكلف جواز الجهل على الله تعالى
وهو محال فممنوع فان العلم حاك عن الواقع المحقق وهو هيهنا عدم
الوقوع لا عن الواقع المقدر وجواز الفعل والامكان وقوعه انما يوجب جواز
الوقوع المقدر دون الوقوع المحقق فلا يلزم من جواز الفعل جواز الجهل
وايضا يستدعى استدلال المجوزين للتكليف بالممتنع ان يكون كل
تكليف تكليفا بالمحال مع انه لم يقل به احد لوجوب تعلق العلم باحد
النقيضين من الوقوع وعدم الوقوع وخلاف العلم محال للزوم الجهل
فهو اى احد النقيضين اما واجب ان تعلق العلم بالوقوع او ممتنع
ان تعلق العلم بعدم الوقوع ولا شيء منهما اى من الواجب والممتنع
بمقدور للعبد وما هو ليس بمقدور للعبد فوقوعه منه مستحيل فيكون كل تكليف
تكليفا بالمحال واعلم ان ابا الحسن الاشعرى ذهب الى ان القدرة

قوله وليس سببا له اه ولا يقال ليس مراده ان العلم تابع لا سبب بل لانه كاشف عن وجود سبب احد الطرفين والسبب يجب وجوده عند وجود سببه فيمتنع نقيضه لانا نقول قد مر سالى الرفع

222

وكيف لتقوى انه ممتنع لصعوبة الوقوع منه ورد عدم وجوده لانه ضرورة والضرورة التى ينافيها التعلق الاختيارى لانها في الاستعمال ما في امتناع بالغير

منه رحمه الله تعالى

مع الفعل لا قبله وذهب ايضا الى ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى

فالذين سواه فالزم الاشاعرة التابعين لابي الحسن الاشعري عليه

ى على ابي الحسن الاشعري بتكليف المحال والا فهو لم يصرح به كما نص عليه

القاضي عضد في شرح المختصر وغير واحد من الاصوليين وقال السبكي

وقد صرح الشيخ في كتاب الايجاز بان تكليف العاجز الذي لا يقدر على

اصلا وتكليف المحال الذي لا يقدر عليه المكلف صحيح وجائز اما الالزام من الاول

فلان العبد غير مكلف حال الفعل اذ التكليف استدعاء الفعل واستدعاء الفعل

انما يكون قبل الفعل فالتكليف قبل الفعل واذا كانت القدرة مع الفعل فيكون

حال التكليف عاجزا غير قادر فصار الفعل غير مقدور ومستحيلا بالنسبة الى

المكلف واما الالزام من الثاني فلان الافعال اذا كانت مخلوقة لله تعالى

لم تكن مقدورة للعبد فاستحالت منه ثم الاشاعرة لم يكتفوا على الالزام

على ابي الحسن الاشعري بل هم التزموا ايضا وترقوا من الزامه الى التزامهم

والحق انه اي الالزام ليس بلازم اما عدم اللزوم من الاول اي من

ذهابه الى ان لا قدرة الا مع الفعل فلان القدرة انما تجب في زمان

الايقاع اي ايقاع الفعل حتى يتحقق الامتثال لا في زمان التكليف

والتكليف بالمحال انما يلزم لو كلف بما ليس بمقدور مطلقا لا حال التكليف

ولا حال ايقاع الفعل ومن كون القدرة مع الفعل لا يلزم الا التكليف

بما ليس بمقدور حال التكليف لا التكليف بما ليس بمقدور مطلقا واما عدم

اللزوم من الثاني فلان التكليف عنده اي عند الاشعري لا يتعلق

قوله على الشيخ ابي الحسن الاشعري ... غير واحد ... جواز التكليف بالممتنع لذاته ... ممن قال العلامة ... شيخنا ابو الحسن الاشعري ... وقال السبكي ... في كتاب الايجاز بان تكليف العاجز الذي لا يقدر على شئ اصلا وتكليف المحال الذي لا يقدر عليه المكلف صحيح جائز ١٢ منه رحمه الله تعالى

الا بالكسب وهو فعل مقدور للعبد لا بالايجاد الذی لیس بمقدور للعبد فلا یلزم التکلیف بالمحال بالنسبة الی المکلف لان الافعال مقدورة للعبد من حیث الکسب وان لم تکن مقدورة من حیث الخلق والتکلیف باعتبار الاکتساب لا باعتبار الخلق وفیه ای وفی الکسب کلام فی علم الکلام لا نطول بذکره لکن ینبغی ان یعلم ان الاشعری لا خلاص له عن القول بالتکلیف بغیر المقدور فان الکسب ایضا عنده من الله تعالی وللعبد قدرة متوهمة فقط لا دخل لها فی شیء من الافعال والمجوزون للتکلیف بالممتنع قالوا فی الاستدلال ثانیا لو لم یجز التکلیف بالممتنع لم یقع التکلیف بالممتنع وقد وقع التکلیف بالممتنع فان الله تعالی کلف

اباجهل بالایمان وهو التصدیق بما جاء به النبی صلی الله علیه وسلم ومنه ای مما جاء به النبی صلی الله علیه وسلم انه ای ان اباجهل لا یصدقه ای النبی صلی الله علیه وسلم لقوله تعالی فی امثال ابی جهل ان الذین کفروا سواء علیهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا یؤمنون فقد کلفه ای کلف الله تعالی اباجهل بان یصدقه ای یصدق ابوجهل النبی صلی الله علیه وسلم فی ان لا یصدقه ای لا یصدق ابوجهل النبی صلی الله علیه وسلم لان عدم التصدیق ایضا مما جاء به النبی صلی الله علیه وسلم وهو ای التصدیق بعدم التصدیق

انما یکون بانتفاء التصدیق من ابی جهل اذ لو کان التصدیق لعلم ابوجهل التصدیق وصدق به فکیف یصدق بعدمه فان التصدیق یلزم لعدم التصدیق والتکلیف بالشیء تکلیف بلوازمه فالتکلیف بالتصدیق تکلیف بعدم التصدیق وهو تکلیف بجمع النقیضین وجمع النقیضین ممتنع بالذات

فصح التكليف بالممتنع بالذات وقد قرر هذا الدليل الاسنوي في شرح المنهاج
والامام في المحصول وغيرهما في غيرها ان ابا جهل قد امر بالايمان بكل ما انزل الله
تعالى يعني بالتصديق به ومنه اي ومما انزل الله تعالى انه لا يومن فقد صار
ابو جهل مامورا بان يصدقه في انه لا يومن وانما يحصل التصديق بذلك اذا
لم يومن فصار مكلفا بانه يومن وبانه لا يومن وذلك جمع بين النقيضين
وليعلم ان الامام لما قرر هذا الدليل في المحصول والمنتخب قال انه مكلف بالجمع
بين الضدين والتاج الارموي في الحاصل والبيضاوي في المنهاج جعلاهما
نقيضين والسبب في هذا ان صاحب الحاصل وصاحب المنهاج نظرا الى ان الايمان
وعدمه وهما نقيضان واما الامام فانه نظر الى ان العدم غير مقدور عليه كما
سياتي فلا يكون مكلفا به بل المكلف به هو كف النفس عن الايمان والكف
فعل وجودي فلا يكون نقيضا للايمان بل ضدا له والجواب من الدليل الثاني
ان لا تكليف لابي جهل وامثاله الا بالتصديق في احكام الشرع المتعلقة
بافعالهم وعدم التصديق اي اخبار عدم تصديق ابي جهل المضاد منه
اي من الله تعالى اليه اي الى النبي صلى الله عليه وسلم بحالهم وليس من الاحكام
المتعلقة بافعالهم فكون ابي جهل مثلا مكلفا بتصديق عدم التصديق ممنوع
ولما كان يرد ان اخبار الله تعالى واقع البتة والا لزم كذب الله تعالى
فعدم التصديق واجب والتصديق ممتنع فالتكليف به تكليف بالممتنع فاجاب
عنه بقوله تعالى ولا يخرج الممكن عن الامكان بعلم او خبر كما نص عليه
ابن الحاجب في المختصر واقره القاضي عضد في شرحه ولهذا قال الاسنوي

٢٢٥

في شرح المنهاج والصواب ما قاله الامام الحرمين وارتضاه ابن الحاجب وغيره وان هذا من باب التكليف بالمستحيل
لغيره وذلك لان الله تعالى لما اخبر عنه بانه لا يؤمن استحال ايمانه لان خبر الله تعالى صدق قطعا فلو امن لوقع
الخلف في خبره تعالى وهو محال فاذا امر بالايمان المستحيل بهذه فقد امر بما هو ممكن في نفسه وان كان مستحيلا
لغيره كما قلنا في من علم الله تعالى انه لا يؤمن ومن ههنا ظهر بطلان قول من قال بامتناع مثل سيدنا ونبينا
محمد صلى الله عليه وسلم عقلا للاخبار الدالة على ان الله تعالى لا يخلق بعده نبيا وهو خاتم النبيين و
وجه البطلان ان نبينا محمدا صلى الله عليه وسلم ممكن ومثل الممكن ممكن كما يشعر به قولهم ان
الله قادر على الشيء قادر على مثله كما في شرح المواقف وغيره من الكتب الكلامية
فلا بد ان يكون مثله ممكنا والممكن لا يخرج عن الامكان بعلم او خبر وقد وقع
النزاع في هذا في عصرنا وكتب فيه رسائل لكن جاء الحق وزهق الباطل ان
الباطل كان زهوقا وما قيل في شرح المختصر وغيره ما حاصله ان ابا جهل
مثلا لو علم باخبار الله تعالى انه لا يؤمن لسقط منه ح من ابي جهل التكليف
بالايمان بالاتفاق كما ذكر التفتازاني في شرح الشرح لان فائدة التكليف
الابتلاء بالعزم على الفعل وتركه ليثاب ويعاقب بذلك واذا علم ان الفعل
لا يوجد عنه البتة لتعلق اخبار الله تعالى بعدمه وان لم يخرج بذلك عن
حد الامكان لم يتات منه العزم عليه كذا قرره الفراباسي والابهري في حاشية
شرح المختصر ممنوع فان الانسان لم يترك سدى اي مهملا
غير مكلف في حال اوله العقل وتمكن من الفعل وكيف يسقط التكليف
بعلمه وعلمه تعالى لا يمنع من المقدورية والتكليف وليس علمه اولى من علمه تعالى
فاذا لم يكن علمه تعالى مانعا من المقدورية والتكليف فاخباره بما في علمه وعلم

قوله ممنوع كيف يسقط فان علمه تعالى اذا لم يكن مانعا من المقدورية والتكليف فاخباره بما في علمه وعلمه بما في علمه اولى بان لا يكون ١٢ ٢٤ [illegible]

المكلف به اولى بان لايكون مالغا من المقدورية والتكليف قيل فى حاشية
شرح المختصر لميرزاجان موافقا لما فى التحصيل وشرح المواقف فى الجواب
عن الدليل الثانى انه اى ان ابا جهل مثلا مكلف بالتصديق بالجميع
اى بجميع ما جاء به النبى صلى الله عليه وسلم من الاحكام والاخبار اجمالا اى
على سبيل الاجمال بان يعتقد ان كل ما جاء به النبى صلى الله عليه وسلم فهو حق
من غير تفصيل والتصديق بعدم التصديق انما يستلزم عدم
التصديق اذا كان التكليف على ابى جهل بالتصديق بالجميع تفصيلا اى على
سبيل التفصيل والتعيين ويحتمل ان يكون مرجع ضمير كان ابا جهل ويكون
خبره محذوفا اى اذا كان ابوجهل مكلفا بالتصديق بالجميع تفصيلا اقول
فى دفع ما قيل التصديق بالجميع اجمالا محال منه اى من ابى جهل
لان الاجمال لايخلو اما ان يكون منطبقا على التفصيل ام لا فان لم يكن منطبقا على
التفصيل فليس اجمالا له وان كان منطبقا على التفصيل فالتصديق بالجميع
محال لانه اى الشان يتحقق حينئذ التصديق بعدم التصديق
منه اى من ابى جهل ولو اجمالا ويستلزم عدم التصديق وقد تحقق
انه اى الشان لا تصديق بعدم التصديق منه اى من ابى جهل
فانه يستلزم عدم التصديق فتدبر اذ لا يتضح حق الوضوح فان المجيب
قد كان منع استلزام التصديق بعدم التصديق اجمالا لعدم تصديق فى الاعتراض
عليه اخذ هذا الاستلزام من غير بيان فالاوضح ان يقال ان التكليف
انما هو بالتصديق المطابق للواقع والتصديق الاجمالى بجميع ما جاء به

لايكون مطابقا اذا لم يوجد من ابي جهل التصديق ولو اجمالا ولا كان كاذبا
فالتصديق الاجمالي ايضا ملزوم لعدم التصديق ولو اجمالا وملزوم النقيض
ممتنع بالذات **مسئلة** الكافر مرتدا كان او غيره كما هو الظاهر
وذكر الامام في المحصول في اثناء الاستدلال ما يقتضي ان الخلاف في
غير المرتد ونقل القرافي وغيره عن الملخص القاضي عبد الوهاب حكاية اجراء
الخلاف فيه ايضا مكلف بالفروع كالصلوة والصوم عند الشافعية
نقل الامام في المحصول عن اكثر الشافعية واكثر المعتزلة وقال امام الحرمين
في البرهان انه ظاهر مذهب الشافعي ونص على اختياره النووي في شرح
صحيح مسلم ثم قال هذا قول المحققين والاكثرين وقال التاج السبكي في جمع الجوامع
الصحيح وقوعه وقال ابن الحاجب في المختصر الظاهر الوقوع وذكر ابن نجيم
في شرح المنار انه مذهب العراقيين من الحنفية وهو المعتمد خلافا للحنفية
يعني جمهورهم واكثرهم كما ذكر الاسنوي في شرح المنهاج والتاج السبكي في
جمع الجوامع وهو مذهب الاسفرائني من الشافعية قال الامام في المحصول والقاضي
عضد في شرح المختصر والتاج السبكي في جمع الجوامع وابن امير الحاج في التقرير
هو ابو حامد وقال الامام في المنتخب هو ابو اسحق وذكر صاحب التقرير انه
عزي الى خويز منداد من المالكية وقيل في الحاصل والمنهاج على عكس ما في
المحصول خلافا للمعتزلة ايضا وسمى ابن امير الحاج في التقرير عبد الجبار
وابا هاشم منهم وقيل الكافر مكلف بالنهي فقط كالنهي بالزنا وبالقتل
لا بالامر واما تكليف الكافر بالعقوبات كالقصاص والحدود والمعاملات

ذكر فلاني للحنفية ان
قيل الخلاف مبني على ان ديانة
الكفار واعتقاده رافعة للتعرض
دون خطاب الشرع عند الشافعي
ورافعه للتعرض والخطاب في
الاحكام التي تحتمل التغيير عند
ابي حنيفة اقول الاوجه ان يقال

كالبيع وغيره فالاتفاق فيه بين الحنفية والشافعية لاخلاف لاحد في التكليف بها

بعقد الذمة فان عقد الذمة وكون الكافر ذميا ومطيعا لاهل الاسلام يقتضي

ان تقام عليهم العقوبات كما تقام علينا ويجل معهم في العقود والفسوخ كما يجل

معنا وذكر ابن الهمام في التحرير ذلك اي عدم تكليف الكافر بالفروع

مذهب مشائخ سمرقند من الحنفية منهم القاضي ابو زيد وفخر الاسلام

وشمس الائمة السرخسي ومن عداهم اي من سوى مشائخ سمرقند من الحنفية

كمشائخ العراق والبخاري متفقون على التكليف بها اي بالفروع وانما

اختلفوا اي وانما اختلف من عدا مشائخ سمرقند من الحنفية في انه

اي تكليف الكافر في حق الاداء اي اداء الفروع كالاعتقاد اي كما

في حق اعتقاد الفروع يعني كما ان الاعتقاد لوجوب العبادات واجب على الكافر

كذلك اداء هذه العبادات ايضا واجب عليه او ان تكليف الكافر في حق

الاعتقاد فقط دون الاداء فالعراقيون من الحنفية قائلون بان الكافرين

مكلفون بالاول اي بالاداء والاعتقاد معا كالشافعية القائلين بانهم

مكلفون بها فيعاقبون اي الكفار على تركهما اي ترك الاداء والاعتقاد

معا والبخاريون من الحنفية قائلون بانهم مكلفون بالثاني اي بالاعتقاد

فقط دون الاداء فعليه اي فعلى ترك الاعتقاد فقط دون ترك الاداء

يعاقبون وليست المسئلة محفوظة اي منقولة عن ابي حنيفة و

اصحابه كابي يوسف ومحمد وزفر وانما البخاريون استنبطوها اي

استخرجوا هذه المسئلة وهي ان الكافر مكلف بالفروع في حق الاعتقاد فقط

دون الاداء من قول محمد فی المبسوط والدلیل للنافی لتکلیف الکافر بالفروع اولا انہ ای تکلیف الکافر بالفروع لو صح تکلیف الکافر بالفروع لصحت تلک الفروع منہ ای من الکافر اذا ادی لموافقۃ الامر ای الامر اذ فقہ ہذا الاداء بالامر الله تعالیٰ بہ و موافقۃ الامر ہی الصحۃ واللازم ای صحۃ تلک الفروع من الکافر اذا ادی باطل اتفاقا بین النافی والمثبت کما نص علیہ القاضی عضد فی شرح المختصر والتفتازانی فی شرح الشرح قلنا فی جواب دلیل النافی انہ منقوض بالجنب فانہ مکلف بالصلوۃ والدلیل یجری فیہ بان یقال لو صح تکلیف الجنب بالصلوۃ لصحت الصلوۃ منہ واللازم باطل فان صلوۃ الجنب فی حالۃ الجنابۃ لیست بصحیحۃ والحل انہا ای صحۃ تلک الفروع بالشرط وہو الایمان کالمحدث فان صحۃ صلوتہ بالشرط وہو الطہارۃ حاصلہ انہ لا یلزم من صحۃ التکلیف حال الکفر الصحۃ حینئذ اذ لیس الاتیان بالمامور مطلقا ہو الصحۃ بل الصحۃ انما ہو الاتیان بالمامور بہ علی وجہ کان مامورا بہ من ہذا الوجہ والاتیان بالمکلف بہ لا یوجب ان یکون علی وفق امر الشارع لجواز فوات شرط الا تری ان المحدث مکلف بالصلوۃ حین الحدث ولا تصح الصلوۃ منہ حین الحدث فلیس المراد انہ مامور الفعل حالۃ کفرہ نعم تصح منہ بان یؤمن ویفعلہا کالجنب والمحدث فان زمن الکفر ظرف للتکلیف لا للایقاع بان کلف فی زمن الکفر بالایقاع وذلک بان یسلم ویوقع والکفر مانع عن الایقاع وہو قادر علی ازالۃ المانع والدلیل للنافی ثانیا لو صح تکلیف الکافر بالفروع لامکن الامتثال بالفروع لان الامکان شرط التکلیف

۲۱۴

فلا ينفك عنه والامتثال فى الكافر ليس بممكن لان امكان الامتثال اما ان يكون
حال الكفر او بعد الكفر اذا اسلم وفى الكفر لا يمكن الامتثال لان النية
فى الامتثال لا بد منها ونية الكافر غير معتبرة وكذا ذكر الاسنوى فى شرح المنهاج
لان ثمرة الامتثال استحقاق الثواب ولا يثاب الكافر على فعله فى حال الكفر
بالاتفاق وكذلك بعده اى بعد الكفر ايضاً لا يمكن الامتثال لان الكافر
اذا اسلم لا طلب عنه لما كان واجبا عليه لان الاسلام يقطع ما قبله
من الذنوب والجنايات فسقط الامر عنه والامتثال فرع الامر قلنا فى
جواب هذا الدليل بانا لا نسلم ان الامتثال حال الكفر لا يمكن بل هو ممكن
حين الكفر بان يسلم ويصلى مثلا كالمحدث والجنب لان الكفر الذى لاجله
امتناع الامتثال ليس بضرورى للكافر فيمكن ارتفاع الكفر فى زمان الكفر
فكيف امتناع الامتثال التابع له وان لم يمكن الامتثال بشرط الكفر
اى مع كفر الكافر وذلك ضرورة وصفية اى ضرورة بشرط وصف الموضوع
لانه يرجع الى قولنا الكافر لا يمتثل بالضرورة بشرط كونه كافرا والضرورة
الشرطية اى الضرورة بشرط وصف الموضوع كضرورة سلب الامتثال
بشرط الكفر لا ينافى الامكان الذاتى اى الامكان بالنظر الى ذات الموضوع
كامكان ايجاب الامتثال حين الكفر بالنظر الى ذات الكافر بان يزول الكفر
ويحصل شرط الامتثال وهو الايمان وينتقض الدليل بالايمان فان
الكافر مكلف به بالاتفاق مع ان مقدمات هذا الدليل تنفى التكليف بالايمان
ايضاً بان يقال لو صح تكليف الكافر بالايمان لامكن الامتثال به ولا يمكن الامتثال به

فی الکفر والا یلزم اجتماع النقیضین وبعد الکفر لا طلب لان الطلب بعد الحصول
تحصیل الحاصل والدلیل للنافی ثالثاً لو صح تکلیف الکافر بالفروع لکانت
الفروع مطلوبة من الکافر لان التکلیف طلب الفعل ولو کانت مطلوبة لوجب
القضاء ای قضاء الفروع علی الکافر بعد الکفر حال الاسلام لان تحصیل المطلوب
لا یمکن الا بالاداء او القضاء ولم یمکن الاداء لعدم صحتها حال الکفر فتعین القضاء
ولا یجب القضاء علی الکافر بعد الاسلام اتفاقاً بین النافی والمثبت قلنا
فی الجواب عن هذا الدلیل الملازمة بین صحة تکلیف الکافر ووجوب القضاء وکذلک
بین کونها مطلوبة ووجوب القضاء ممنوعة فان الاسلام یجب ای یقطع
ما کان قبله من الخطایا والذنوب فهو ای الاسلام کانه قضاء عن
الکل ای کل ما فات من الکافر قبل الاسلام فانه کما تفرغ الذمة بالقضاء
عند عدم الاداء کذلک تفرغ ذمة الکافر بالاسلام اذ الاسلام قد عهد رافعاً
للمعصیات فلا حاجة للقضاء او قلنا انه ای القضاء بامر جدید غیر الامر الاول
والامر الجدید لم یوجد فی حق الکافر فلم یجب القضاء علیه فوجوب القضاء علی
الکافر لیس بلازم لصحة تکلیفه والدلیل للمثبت الآیات الموعدة بسبب
ترک الفروع منها قوله تعالی فویل للمشرکین الذین لا یؤتون الزکوة وقوله تعالی
والذین لا یدعون مع الله الها آخر الی قوله یضاعف له العذاب وقوله تعالی
فلا صدق ولا صلی وقوله تعالی ما سلککم فی سقر قالوا لم نک من المصلین
ولم نک نطعم المسکین ای لم نؤد الزکوة فلو لم یکونوا مکلفین بالفروع
لما اوعدهم الله علی ترکها والآیات الآمرة بالعبادة تتناولهم منها قوله تعالی

يا ايها الناس اعبدوا ربكم فان لفظ الناس عام للكفار والمومنين
ومنها قوله تعالى ولله على الناس حج البيت الى غير ذلك كقوله
تعالى وما تفرق الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة وما امروا
الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويوتوا الزكوة و
ذلك دين القيمة وقوله تعالى ولوطا اذ قال لقومه اتاتون الفاحشة
ما سبقكم بها من احد من العالمين وقوله تعالى والى مدين اخاهم شعيبا
قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره قد جاءتكم بينة من ربكم فاوفوا
الكيل والميزان والكفر لا يصلح ان يكون مانعا من توجههم لانهم متمكنون من
ازالته بالايمان وبهذا الطريق يقال المحدث مامور بالصلوة فثبت ان
المقتضى للتكليف قائم والمانع مفقود فوجب القول بتكليفهم عملا بالمقتضى
السالم عن المعارض فثبت انهم مكلفون ببعض الاوامر وبعض النواهي
فكذلك البواقي اما قياسا او لانه لا قائل بالفرق والتاويل في الكل
اي في كل الايات مثلا ان يقال لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين
كناية عن نفي الاسلام نفيا للشي بنفي لوازمه والمراد من العبادة الايمان
والمعرفة ولفظ الناس مخصوص بالمسلمين والمراد باقامة الصلوة والزكوة
اعتقاد حقيتهما او المراد بعد حصول الشرط وهو الايمان كالاستطاعة في الحج
وغير ذلك من التاويلات في بواقي الايات بعيد لانه صرف عن الظاهر بدون
ضرورة داعية اليه وذكر الامام في المحصول في قوله تعالى قالوا لم نك من المصلين
الاية مباحث كثيرة منها ان هذا التعليل حكاية عن قول الكفار فلا يكون حجة

قوله والتاويل
في الكل اي مثل
قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا
الله مخلصين له
الدين وكذا قوله
السلام نفيا للشي بنفي لوازمه
عن نفي الاسلام
ولفظ الناس مخصوص بالمسلمين
٢٣٣
بعد حصول الشرط
كالاستطاعة في
الحج الى غير ذلك
١٢ منه
رحمه الله
تعالى

واجاب بان ذلك يجب ان يكون صدقا لانه لو كان كذبا لبين كذبهم مع انه
تعالى ما بين كذبهم **مسئلة** لا تكليف الا بالفعل لا بالعدم
قال اكثر المتكلمين خلافا لكثير من المعتزلة منهم ابو هاشم فانهم قالوا
بالتكليف بنفي الفعل ايضا كما في النهي نص عليه ابن الحاجب في المختصر
واقره القاضي عضد في شرحه وابن امير الحاج في التقرير وغيرهم في غيرها
وهو اي الفعل في النهي كف النفس اي انتهاؤها عن الفعل المنهي عنه
قاله التاج السبكي في جمع الجوامع وفاقا لوالده التقي السبكي وابن الحاجب
في المختصر واقره القاضي عضد في شرحه وقيل الفعل هو فعل الضد كما
نص عليه البيضاوي في المنهاج واقره الاسنوي في شرحه حيث قال
المطلوب بالنهي هو الذي تعلق النهي به انما هو فعل ضد المنهي عنه فاذا قال
لا تتحرك معناه اسكن وعند ابي هاشم والغزالي هو ان لا يفعل وهو عدم الحركة
في هذا المثال انتهى يعني عند ابي هاشم والغزالي المكلف به في النهي الانتفاء وعدم
الفعل لا الفعل وذكر المحلي في شرح جمع الجوامع فاذا قيل لا تتحرك فالمطلوب
منه على الاول الانتهاء عن التحرك الحاصل بفعل ضده وعلى الثاني فعل
ضده يعني السكون وعلى الثالث انتفاء التحرك ولما كان النزاع يرجع
ان العدم هل يصلح لتعلق التكليف ام لا وكان مبناه ان العدم مقدور ام لا
اراد ان يبين هذا المعنى بحيث تنكشف المسئلة انكشافا تاما فقال لا نزاع
لاحد في عدم الفعل لعدم المشية اذ علة وجود الفعل هي المشية فعدم
المشية علة لعدم الفعل فان علة العدم عدم علة الوجود وانما

قوله كفه النفس دراني التحرير ان كون الفعل في النهي كف يستلزم سبق الداعية فما تكليف قبلها بتخير النهي نظر لان العزم

۲۳۴

٢٣٥

من علل الوجود فقد مهما يكون علة لعدم الوجود وهذا العدم لا يصلح ان يكون
مناطا للتكليف والثواب فلا نزاع فيه بل النزاع في عدم الفعل بالمشية
وهو اي هذا العدم الذي يتحقق به الامتثال في النهي ويترتب
عليه اي على هذا الامتثال الثواب ونحن نقول ان العدم ليس محل التكليف
لانه لا تتعلق به اي بالعدم المشية بالذات لانها اي المشية تقتضي
الشيئية اي كون متعلقها شيئا وجوديا والعدم من حيث هو هو
اي عدم لا شئ محض فلا سبيل اليه اي الى العدم الا بتعلقها
اي المشية بما هو وسيلة اليه اي الى العدم وهو اي الوسيلة
الكف عنه اي كف النفس عن الفعل والعزم على الترك ومحل
التكليف لا يكون الا ما يتعلق به المشية بالذات وهو اي كون الوسيلة التي
هي الكف متعلق المشية معنى مقدورية العدم وهو ايضا معنى
ان اثرها اي المقدورية الاستمرار للعدم فان باستمرار الكف الذي
هو الوسيلة يستمر العدم لانه لو لم يستمر الكف لم يستمر العدم والا اي وان
لم يكن المعنى ما ذكر فلا تصح مقدورية العدم واستمراره بالقدرة لان العدم
من الازل بانتفاء علة الوجود لعدم اصلي ثابت قبل القدرة غير
داخل تحت القدرة فلا معنى لمقدورية العدم واستمراره اي استمرار
العدم باستمرار عدم علة الوجود لا بالقدرة اذ ما يتحقق بعلة
لا يتحقق باخرى فيكون الاستمرار اثر الاستمرار عدم علة الوجود لا اثر المقدورية
فلا معنى لقولهم اثر المقدورية استمرار العدم ولهذا اي لاجل ان العدم لم يكن

الا بانتفاء مشية الوجود والمشية انما يتعلق بالكف عرفوها اى عرفوا القدرة
بان شاء فعل وان شاء ترك اى كف ففرعوا الترك الذى هو
الفعل على المشية دون ان عرفوها بان شاء فعل وان شاء لم يفعل
فلم يفرعوا العدم على المشية اجيب عرفوها بان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل
ففرعوا العدم على عدم المشية قال القاضى عضد فى شرح المختصر فيكفى فى
طرف النفى اثر انه لم يشاء فلم يفعل انتهى قال التفتازانى فى شرح الشرح
حاصله انا لا نفسر القادر بالذى ان شاء فعل وان شاء ترك وان لم يشاء
لم يفعل فيدخل فى المقدور عدم الفعل اذا ترتب على عدم المشية وكان
الفعل مما يصح ترتبه على المشية ويخرج العدمات التى ليست كذلك انتهى
وقال الفاضل ميرزاجان فى حاشية شرح المختصر اقول فيه بحث اما اولا
فلان كلامه رحمه الله مشعر بان ترك الفعل مالم يتعلق به المشية وليس كذلك
بل عدم الفعل قد يترتب على ارادة العدم وقد يترتب على عدم ارادة الوجود على
ما هو مصرح فى الكتب الكلامية واما ثانيا فلان تفسير القادر بما ذكره تفسير
منسوب الى الفلاسفة وليس مرضيا عند المتكلمين والاصوليين كيف والفلاسفة
اثبتوا هذا المعنى لله تعالى وقد شنع المتكلمون عليهم بان هذا المعنى ليس معنى
الاختيار ولا ينافى الايجاب فالاصوب ان يقال انا لا نفسر القادر بالذى
ان شاء فعل وجود الفعل وان شاء او لم يشاء فعل عدم الفعل بل
بالذى يصح منه الفعل بان شاء فعل وجوده ويصح منه الترك بان يشاء
او لم يشاء لم يفعل شيئا لا انه فعل العدم هذا انتهى وذكر الابهرى فى حاشية

شرح المختصر لتفسير القول القاضي عضد لم يشأ فلم يفعل اي لم يشأ الفعل
وشاء عدمه فلم يفعل لانه فعل عدمه اذ لا يكفي في كون العدم اثرا مجرد انه
لم يشأ فلم يفعل لان ما لم يفعله الموجب بالذات يصدق عليه انه لم يشأ فلم يفعل
وليس اثرا للقدرة بالاتفاق انتهى وقال الفاضل ميرزاجان واما ما قيل
عليه من انه لا يكفي في كون العدم اثرا مجرد انه لم يشأ فلم يفعل لان ما لم يفعله الموجب
بالذات يصدق عليه انه لم يشأ فلم يفعل لبداهة ان كان بحيث اذا شاء فعل فيخرج
ما لم يفعله الموجب بالذات والحاصل انه جعل عدم الفعل مستندا الى عدم المشية على
اسلفه كان وجودها علة لوجود الفعل فلا غبار والعجب من هذا القا
المعترض انه لم يتنبه بقوله رحمه الله وكان الفعل مما يصح ترتبه على المشية حيث
ذكره قيدا لترتب العدم على عدم المشية لدفع هذا الوهم فتدبر انتهى فصل
في حاشية شرح المختصر لميرزاجان في الرد على كون الكف مطلوبا في النهي
بانه لو كان المطلوب في النهي هو الكف فحين الغفلة عن الفعل الحرام المنهي عنه
بان لا يعرف العبد المكلف الزنا مثلا يلزم فوات الواجب وهو الكف
اذ لا كف حين الغفلة فيعاقب او يذعن بترك الواجب مع انه ليس كذلك
عند احد قلنا في جوابه موافقا لما اجاب به الفاضل ميرزاجان ان وجوب
كل واجب مقيد بالشعور اذ لا تكليف للغافل فحين الغفلة غير مكلف به فلا
وجوب ولا عقاب وبعد الشعور يجب العزم على الترك والا اثم
وان لم يوجد العزم يعاقب على تركه بناء على عدم اتيان الفعل المقدور
وهو العزم الواجب عليه والحاصل اي حاصل هذا البحث ان الامتثال

الذی یترتب علیه الثواب لا یکون الا بالاتیان بالمقدور ای بالفعل المقدور

و هو ای المقدور الفعل فی الامر و الکف فی النهی فاما عدم الامتثال الموجب

للعصیان فیکون لعدم اتیان المقدور کما فی ترک الواجب

فان عدم الامتثال فیه لعدم اتیان الواجب المقدور الذی کان المکلف

قادرا علیه و یکون عدم الامتثال تارة لفعل المقدور اذا کان المقدور

شرا و عدمه خیرا کما فی فعل الحرام و اما العدم المقدور بالذات

فلعدمه ای لکون هذا العدیم عدما لا دخل له ای لهذا العدم فی

شیء من الثواب و العقاب و الامتثال و عدمه و اذا تمهد هذا فلا یرد ما قیل

فی حاشیة شرح المختصر میرزاجان لو لم یکن عدم الفعل متعلقا و لم

یترتب الاثم فی ترک الواجب ای عدم اتیانه الا بالکف عنه

ای عن الواجب و العزم علی ترکه فیلزم ان لا یاثم من ترک الواجب بلا کف

نفسه عنه لان الملازمة بین عدم مقدوریة عدم الفعل و بین عدم ترتب

الاثم بترک الواجب ممنوعة فان الاثم قد یکون لعدم اتیان

المقدور اذا کان المقدور واجبا و ان لم یکن العدم فی نفسه مقدورا

والمعتزلة القائلون بکون التکلیف فی النهی بالعدم لا بالفعل منهم ابو هاشم

قالوا استدلالا علی قولهم ان من دعی الی الزنا فلم یفعل الزنا

یمدح عند العقلاء علی انه لم یزن من غیر ان یخطر ببال

العقلاء او ببال المدعو الی الزنا فعل الضد ای ضد الزنا حتی ینسب

المدح الی فعل الضد قلنا فی الجواب ان المدح علی عدم فعل الزنا

ممنوع فان العدم ليس في وسعه فلا يمدح عليه بل المدح انما هو
على الكف عنه اى عن الزنا والكف فعل الضد هذا اى خذوا
مسئلة تنسب الى ابى الحسن الاشعري ان لا تكليف
قبل الفعل بل مع الفعل واشار بقوله تنسب الى انه لم يثبت عن الاشعري
نصا ولعل من نسب اخذ من قول الاشعري القدرة مع الفعل والتكليف
الا بالقدرة وهو اى نفي التكليف قبل الفعل غلط بالضرورة وكيف
لا يكون غلطا والحال انه يلزم منه نفي تكليف الكافر بالايمان
اذ الايمان لم يوجد في الكافر وقت كونه كافرا وقبل الايمان لا تكليف به
هو تخييف وايضا يلزم منه نفي الامتثال فانه اى الامتثال باجتناب
الفعل بعد العلم بالتكليف بان يعلم المامور او لا انه مكلف بهذا الفعل
ثم اختاره بعد ذلك وامتثل ومع ذلك اى كون هذا المذهب
المنسوب الى الاشعري غلطا بالضرورة قد تبعه اى هذا المذهب
جماعة من الناس منهم اى من تلك الجماعة صاحب المنهاج
موافقا لما قاله الامام في المحصول من انه ذهب اصحابنا الى ان الشخص انما
يصير مامورا بالفعل عند مباشرته له والموجود قبل ذلك ليس امرا بل
هو اعلام له بانه في الزمان الثاني سيصير مامورا ووافق الاشعري في ذلك
النجار من المعتزلة ومحمد بن عيسى وابن الراوندي وابو عيسى الوارق وذكر
الاسنوي في شرح المنهاج وهو مشكل من وجوه احدها انه يؤدي الى
سلب التكاليف فانه يقول لا افعل حتى اكلف ولا اكلف حتى افعل الثاني

ان جعلهم السابق اخلا ما يلزمه دخول التخلف في خبر الله تعالى على تقدير ان
الشخص لا يفعل لانه اذا لم يفعل لا يكون مامورا لكونه انما يصير مامورا عند
مباشرة الفعل وقد فرضنا ان لا فعل فلا امر وح فيكون الاخبار بحصول
الامر غير مطابق الثالث ان اصحابنا قد نصوا على ان المامور يجب ان يعلم
كونه مامورا قبل المباشرة فهذا العلم ان كان مطابقا فهو مامور قبلها وان
لم يكن مطابقا فيلزم ان لا يكون عالما بذلك الرابع ان امام الحرمين وغيره
صرحوا بان الاشعري لم ينص على جواز تكليف ما لا يطاق وانما اخذ من
قاعدتين احدهما ان القدرة مع الفعل كما سياتي بيانه والثانية ان
التكليف قبل الفعل فعلمنا ان المذكور هنا عكس مذهب الاشعري
الخامس ان الامام في المحصول لما قرر جواز التكليف بما لا يطاق استدل
عليه بوجوه منها ان التكليف قبل الفعل بدليل تكليف الكافر بالايمان والقدرة
غير موجودة قبل الفعل وذلك تكليف بما لا يطاق وذكر نحوه في المنتخب و
هو مناقض لما ذكره ههنا قال القرافي في شرح المحصول وهذه المسئلة من
اغمض مسائل اصول الفقه ولله در الامام امام الحرمين حيث
قال في البرهان والذاهب الى ان التكليف عند الفعل مذهب لا يرتضيه
اي هذا المذهب عاقل لنفسه وقال الآمدي في كتابه الاحكام التكليف
ثابت قبله اي قبل الفعل وبه قالت المعتزلة لا يقال ان القدرة مع الفعل
ولا توجد قبله فلو كان مكلفا قبل الفعل لكان مكلفا بما لا قدرة عليه وهو
محال لانا نقول لا يحتج بهذا على المعتزلة فانهم يقولون بان القدرة قبل الفعل

٣٤٣

كما نقله عنهم امام الحرمين في الشامل والامام فخر الدين في معالم اصول الدين
وكذلك على امام الحرمين فانه قال ومن انصف من نفسه علم ان معنى القدرة
هو التمكن من الفعل وهذا انما يعقل قبل الفعل وقد يجاب بان التكليف
الذي اثبتنا قبل المباشرة ليس هو التكليف بنفس الفعل حتى يلزم ان
يكون تكليفاً بالا قدرة للمكلف عليه بل التكليف في الحال اي قبل المباشرة
انما هو بايقاع الفعل في ثاني الحال اي حال المباشرة واجاب عنه صاحب
المنهاج بان الايقاع المكلف به ان كان هو نفس الفعل فالتكليف به محال
في الحال اي قبل الفعل لانه يلزم من امتناع التكليف بالفعل قبل التلبس به امتناع التكليف
بالايقاع لان الغرض انه هو وان كان الايقاع غير الفعل فيعود الكلام الى هذا الايقاع فنقول
هذا الايقاع المكلف به هل وقع التكليف به حال وقوعه او قبله فان كان
حال وقوعه فيلزم ان يكون التكليف حال المباشرة وهو المدعى وان كان
قبله فيلزم ان يكون مكلفاً بما لا قدرة له عليه لان القدرة مع الفعل فان
قالوا التكليف انما هو بايقاع هذا الايقاع فننقل الكلام اليه ويؤدي الى
التسلسل او ينتهي الى ايقاع يكون التكليف به حال المباشرة وهو المدعى
قال الاسنوي في شرح المنهاج والذي قاله ضعيف فان قول الخصم
انه مكلف في الحال بالايقاع في ثاني الحال لا شك ان معناه ان التكليف
في الحال والمكلف به هو الايقاع في ثاني الحال وهو زمان القدرة فكيف
يصح الاعتراض بما قاله وكانه توهم ان المراد ان الايقاع مكلف به في الحال
وليس كذلك ويتضح هذا بمسئلة ذكرها الامام في المحصول عقيب هذه المسئلة

۲۴۱

فقال اذا قال السيد لعبده صم غدا فالامر متحقق فى الحال لبشرط بقاء المامور
قادرا على الفعل قال فاما اذا علم الله تعالى ان زيد ايموت غدا فهل يصح
ان يقال ان الله تعالى امره بالصوم غدا بالشرط حيوته فيه خلاف قطع القاضى
ابو بكر و الغزالى بجوازه لفائدة الامتحان ومنعه جمهور المعتزلة فقد اتضح
بهذه المسئلة انه يصح ان يؤمر الان بالفعل فى ثانى الحال وينقطع التكليف
بعده اى بعد الفعل اتفاقا وانما النزاع فى بقاء التكليف حال الفعل
بل هو اى التكليف باق حال حدوثه اى حدوث الفعل لا ينقطع
قال به اى ببقاء التكليف حال حدوث الفعل ابو الحسن الاشعرى
وهو اى ما قال به الاشعرى من بقاء التكليف حال حدوث الفعل
باطل لانه اى هذا القول كما نقول اى كقولنا بان الطلب باق
حين وجود المطلوب وهو اى بقاء الطلب حين وجود المطلوب
كما ترى انه باطل لان الطلب يستدعى عدم المطلوب فاذا وجد المطلوب
كيف يبقى الطلب هذا ماخوذ مما ذكره ابن الحاجب فى المختصر بقوله وان
اراد تنجيز التكليف باق فتكليف بايجاد الموجود وهو محال لعدم صحة الابتلاء
فتنتفى فائدة التكليف انتهى وشرحه القاضى عضد بقوله وان اراد ان
تنجيز التكليف باق بعد فهو باطل لانه تكليف بغير الممكن لانه تكليف بايجاد
الموجود وهو محال ولانه تنتفى فائدة التكليف وهو الابتلاء لانه انما يتحقق
عند التردد فى الفعل والترك واما عند تحقق الفعل فلا انتهى وقال
التفتازانى فى شرح الشرح واما ما ذكر فى امتناع بقاء تنجيز التكليف

وكان الطلب باقيا حين [illegible] بهذا مع قول ابن الحاجب وان اراد تنجيز التكليف باق فتكليف بايجاد الموجود وهو محال فلا يرد ما فى شرح الشرح ونقد ابن الهمام ان هذا مغلطة فان ما الحق ايجاد الموجود بوجود

٢٤٢

ان ايجاد الموجود محال بل لان الايجاد لا يكون الا الايجاد لا الى الضرر الى الايجاد هو مبنى التكليف فقط ما ليس [illegible]

حال حدوث الفعل من انه تكليف بايجاد الموجود وهو محال فمغلطة فان المحال ايجاد الموجود بوجود سابق لا بوجود حاصل بهذا الايجاد انتهى واجاب الابهري فی حاشیة شرح المختصر عما اورده التفتازانی بقوله ضمیر هو عائد الی التكلیف ای طلب ایجاد ما هو موجود ممتنع لان الطلب یستدعی عدم المطلوب كما مر لا الی الایجاد ولیرد علیه ان ایجاد الموجود انما یكون محالا لو كان التاثیر سابقا علی الاثر كما هو مذهب المعتزلة اما اذا كان التاثیر عین الاثر فی الخارج او مقرونا له فلا كما صرح به فی المواقف انتهى واجاب الفاضل میرزاجان فی حاشیة شرح المختصر عنه بقوله اقول جعل ضمیر هو فی قوله وهو محال راجعا الی الایجاد ولك ان ترجعه الی التكلیف ووجهه ان التكلیف طلب والطلب یستدعی مطلوبا غیر حاصل وقت الطلب علی ما سبق فطلب ایجاد الموجود حین الطلب محال وان كان وجوده بهذا الایجاد ویمكن ارجاعه الی ایجاد الموجود وتوجیهه ان یقال لو كان التكلیف باقیا عند وجود الفعل وحدوثه وهو یستدعی مطلوبا غیر حاصل عند الطلب فالتكلیف المقارن لزمان وجود الفعل تكلیف بایجاد ما قد وجد قبل هذا الایجاد وهو زمان التكلیف والطلب فظهران ما اورده رحمه الله بالمغلطة ناشئة مما ذكر الشارح المحقق فتفكر انتهى وانت تعلم ان ایراد التفتازانی علی كلام الشارح رحمه الله وفی كلام الشارح رحمه الله لا احتمال لان یرجع ضمیر هو فی قوله هو محال الی التكلیف بل ایجاد الموجود متعین للمرجع وذكر الفاضل میرزاجان فی حاشیة شرح المختصر و

اما ما يقال لتصحيح ما قال به الاشعري من بقاء التكليف حال حدوث الفعل
ان التكليف متعلق بالذات بالمجموع اي بمجموع الفعل من حيث انه
مجموع وهو اي ذلك المجموع انما يحدث شيئا فشيئا على
التدريج وما لم يحصل بالتمام لم ينقطع التكليف فيلزم مقارنته
اي مقارنة التكليف بالحدوث اي بحدوث الفعل ولا يلزم طلب الموجود
لان المجموع انما يوجد اذا وجد الجزء الاخير فالم يوجد الجزء الاخير لم يوجد المجموع
فمع انه اي ان هذا القول لا يتم في الانيات وهي الامور الموجودة
في الآن الذي هو طرف الزمان الغير المنقسم اصلا فانها لا يحدث شيئا فشيئا
فليس لها الا ان الحدوث فلو بقي التكليف حال حدوثها يلزم طلب الموجود
فلا يتم قول الاشعري الا في امور لا تكون انيات صرفة فيه فساد ظاهر
لان الفعل اذا كان ممتدا ذا اجزاء وقسم الى الاجزاء كان الطلب
المتعلق به اي بذلك الفعل منحلا الى الاجزاء بحسب اجزاء الفعل و
كل جزء من الطلب بازاء جزء من الفعل فيتعلق جزء من الطلب بجزء من
الفعل وكل جزء منه اي من الفعل مسبوق بجزء من الطلب
فكل جزء من الطلب يكون سابقا على حدوث جزء من الفعل واما الطلب
المتعلق بالمجموع فينقطع قبل الجزء الاخير ولا يكون مقارنا لحدوثه الذي
هو في ان حدوث المجموع وينبغي ان يعلم ان قوله فمع انه لا يتم في الانيات
مدرج فيما ذكره الفاضل ميرزاجان وليس من كلامه والاشاعرة
الذاهبون الى بقاء التكليف حال حدوث الفعل قالوا في الاستدلال

على مذهبهم الفعل مقدور متعلق به القدرة حينئذ اى حين حدوث الفعل لانه اى لان الفعل اثر القدرة واذا كان الفعل اثر القدرة فتكون القدرة متعلقة به وهو معنى كونه مقدورا واذا كان الفعل مقدورا فيصح التكليف به اى بالفعل حين حدوث الفعل اذ لا مانع عن صحة التكليف بالفعل الا عدم القدرة على الفعل وقد انتفى المانع حين حدوثه وهو عدم القدرة عليه لكونه مقدورا حينئذ قلنا فى رد هذا الاستدلال لا نسلم انه اى الفعل اثرها اى اثر القدرة فانه اى الشان لا تاثير للقدرة الحادثة فى الفعل عندكم اى عند الاشاعرة بخلاف المعتزلة فان القدرة الحادثة عندهم موثرة فى فعل العبد واذا لم يكن الفعل اثر القدرة لم يكن مقدورا ولو سلم ان الفعل اثر القدرة بناء على التاثير الصورى المتوهم عند الاشاعرة فلا نسلم انه اى كون الفعل اثر القدرة يستلزم المقدورية اى مقدورية الفعل حين حدوثه فانه اى فان الفعل يجب بالاختيار لان الشىء ما لم يجب لم يوجد فاذا وجد الفعل يكون واجبا والواجب لا يكون مقدورا ولو سلم كون الفعل اثر القدرة واستلزام كونه اثرا للقدرة للمقدورية فلا نسلم ان المقدور يصح التكليف به ولا مانع من صحة التكليف الا ذلك اى عدم القدرة بل المانع من صحة التكليف لزوم طلب المطلوب الموجود

مسئلة القدرة شرط التكليف اتفاقا بين اهل السنة واكثر اهل الاهواء لكن تلك القدرة موجودة قبل

قوله اذ لا مانع الخ لا يقال عدم القدرة لا يقبل المانع عدم كان عدم المقدرة عند الاشاعرة بل المانع الفعل التكليف تمكن الفعل عند المعتزلة والمانع عند الاشاعرة عدم القدرة فان الانتفاء المانع ايجاب الفعل فلا وجود للمانع منه

قوله فى رد الخ قوله الاستلزام اثر الامتناع قوله لا بان ينفى الخبر

قوله فى حد الاول يمكن دفع الاول وجود الحقيقى والثانى التاثير فى الفعل للقدرة بالايجاد

قوله دفع الثانى بان نقول عندهم عقلا ولهذا يجوز تخلف المعلول عن العلة التامة ويهذا قد جوزوا فى دليل قدم العالم كما بين فى موضعه ١٢ منه رحمه الله تعالى

الفعل عندنا اى عند الماتريدية وعند المعتزلة كما نقله عن المعتزلة
امام الحرمين فى الشامل والامام فخر الدين فى معالم اصول الدين والقاضى
عضد فى المواقف لكن المراد من المعتزلة اكثرهم كما نص عليه السيد فى شرح
المواقف وموجودة معه اى مع الفعل لا قبل الفعل عند الاشعرى
والدليل لنا اى للماتريدية ولانها اى القدرة شرط الفعل
اختيارا اى شرط الفعل الاختيارى وهو اى الشرط يوجد قبل
المشروط بالزمان فالقدرة قبله تدبر لعله اشارة الى ان تقدم الشرط على
المشروط انما هو تقدم بالطبع لا بالزمان فلا ينافى المعية الزمانية التى هى مذهب
الاشعرى وقال استاذ الاستاذ فى الشرح لعل هذا مبنى على ما قاله المتكلمون
ان وجود المعلول من الفاعل المختار يكون بعد وجود الاختيار بعدية زمانية
وان المراد يجب تاخره صريحا عن ارادة المريد ولذا امتنعوا من ان يكون
معلول المختار قديما والدليل لنا ثانيا ان القدرة على الفعل لو كانت
معه اى مع الفعل لا قبل الفعل لزم حينئذ كون الكافر مكلفا
بالايمان قبله اى قبل الايمان حين الكفر لانه اى الايمان غير مقدور
له اى للكافر فى تلك الحالة اى فى حالة الكفر لان القدرة مع الفعل فلا تكون
القدرة على الايمان الا مع الايمان ولا ايمان فى حالة الكفر واذا كان الايمان
غير مقدور للكافر لا يكلف به اذ كل غير مقدور لا يكلف به ولو جوز تكليف
الكافر بالايمان مع كونه غير مقدور له فليجز تكليفه بخلق الجواهر والاعراض
ما ليس مقدورا له اذ لا مانع من التكليف بهذا الخلق سوى كونه غير مقدور

و قد فرضنا انه لا يصلح مانعا و اجيب عن هذا الدليل من جانب الاشاعرة
بان شرط التكليف عندنا اي عند الاشاعرة ان يكون هو اي
الفعل بنفسه متعلقا للقدرة او يكون ضده اي ضد الفعل متعلقا
للقدرة ففي تكليف الكافر بالايمان وان لم يكن الايمان نفسه متعلقا لقدرة
الكافر لكن ضد الايمان الذي هو الكفر متعلق لقدرة الكافر البتة فوجد شرط
التكليف بخلاف خلق الجواهر والاعراض فانه غير مقدور له اصلا لا نفسه
ولا ضده فلا يجوز التكليف به كذا في المواقف اقول في رد ما اجاب
صاحب المواقف بان الايمان من الكافر ليس كخلق الجواهر
من العبد اتفاقا بين الماتريدية والاشاعرة حتى لو جوز تكليف الكافر بالايمان
لزم جواز تكليف العبد بخلق الجواهر بل الكافر عندنا اي الماتريدية
كالساكن اي نظرا الى امكان الايمان منه عندنا كامكان الحركة من الساكن
وعندهم اي عند الاشاعرة كالمقيد نظرا الى عدم امكان الايمان منه
كعدم امكان الحركة من المقيد ولما كان الساكن والمقيد كلاهما قادران على
الحركة ولكن لم تتحقق الحركة منهما بالفعل لمانع وكان المانع في الاول عدم الارادة
وفي الثاني القيد والكافر عند الاشاعرة ليس بقادر على الايمان اصلا فحاله
ليس كحال المقيد اضرب عن ذلك وقال لا اي ليس الكافر عند الماتريدية
كالساكن لان الكافر وان كان قادرا على الايمان عندنا لكن المانع وهو الكفر
غير مرتفع عنه بخلاف الساكن فانه قادر على الحركة والمانع عن الحركة مرتفع عنه
وعند الاشاعرة كالمقيد لان الكافر عندهم غير قادر على الايمان اصلا بخلاف

المقيد فانه قادر على الحركة لكن القيد مانع عن الحركة بل الكافر عندنا
كالمقيد فان الكافر عندنا قادر على الايمان لكن الكفر ورسوخ العقائد
الباطلة منعه عن الايمان كما ان المقيد قادر على الحركة لكن القيد منعه
عن الحركة وعندهم كالزمن لان الكافر عندهم ليس بقادر على الايمان
اصلا كما ان الزمن ليس بقادر على الحركة اصلا والتفرقة بين المقيد و
الزمن بان المقيد قادر على الحركة لكنه ممنوع عنها والزمن غير قادر عليها
ضرورية اى بديهية وانكارهم تلك التفرقة مكابرة فلو لم يكن الممنوع
كالكافر قادرا على ما منع عنه كالايمان لم يكن فرق بين المقيد والزمن فلم
الفرق بين الكافر والزمن بان الكافر قادر على الايمان ليس بعاجز عنه بخلاف
الزمن فانه عاجز عن الحركة وبالجملة الزعم بان الكافر غير قادر على الايمان
وشرط التكليف ان يكون هو متعلقا للقدرة او ضده وههنا وان لم يكن
الايمان متعلقا للقدرة لكن ضده هو الكفر متعلق للقدرة باطل كيف
والدلائل الدالة على اشتراط القدرة كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا
الا وسعها انما تدل على ان يكون نفس المكلف به لا ضده مقدورا و
الاشاعرة الذاهبون الى كون القدرة مع الفعل قالوا في الاستدلال
على مذهبهم اولا انها اى القدرة صفة متعلقة بالمقدور مثل تعلق
الضرب بالمضروب ووجود المتعلق بالكسر بدون وجود المتعلق
بالفتح محال فوجود القدرة بدون وجود المقدور محال كما ان وجود الضرب
بدون وجود المضروب محال هكذا قرره الامام في المحصول والمنتخب في اثناء

الاستدلال على التكليف بما لا يطاق قلنا في رد هذا الدليل بانه منقوض
بقدرة الباري تعالى فانها ثابتة في الازل دون المقدور وكلا اى
وان لم يكن منقوضا بقدرة الباري ولم تكن قدرة الباري ثابتة في الازل
بدون المقدور بل مع المقدور لزم قدم العالم لان المقدور هو العالم
فلا يقال ان القدرة صفة متعلقة بالمقدور كتعلق الضرب بالمضروب
بل الصواب ان يقال القدرة صفة لها صلاحية التعلق بالمقدور
والايجاد له فلا يستدعي وجود المقدور وقال امام الحرمين ومن انصف نفسه
علم ان معنى القدرة هو التمكن من الفعل وهذا انما يعقل قبل الفعل وقالوا في
الاستدلال ثانيا انها اى القدرة عرض وهو اى العرض لا يبقى
زمانين كما هو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ومتبعيه من محققي الاشاعرة
والنظام والكعبي من قدماء المعتزلة وان قالت الفلاسفة وجمهور المعتزلة
ببقاء الاعراض سوى الازمنة والحركات والاصوات وابو علي الجبائي وابنه
ابو الهذيل ببقاء الالوان والطعوم والروائح دون العلوم والارادات
والاصوات فلو تقدمت القدرة على الفعل المقدور لعدمت عند حدوث
الفعل المقدور لان زمان حدوث الفعل غير زمان ما قبل الفعل فلو وجدت
عند حدوث الفعل لبقيت زمانين فاذا عدمت القدرة عند حدوث الفعل
المقدور فلم تتعلق القدرة بالفعل المقدور وهو مستحيل هكذا قرره امام الحرمين
في البرهان والشامل قلنا في رد هذا الدليل بانا لا نسلم ان العرض لا يبقى زمانين
اذ لم تقم عليه دليل يعتمد عليه ولو سلم عدم البقاء اى عدم بقاء العرض زمانين

لكن الذي يقول به لا يقول بزواله الى بدل بل بخلقه امثاله فالشرط للتعلق بالفعل المقدور او للتكوين الطبيعة الكلية التي تبقى بتوارد الامثال وهي تتقدم بتقدمها لبقاءها بالامثال المتواردة و قالوا في الاستدلال ثالثا لا يمكن الفعل قبله اي قبل نفسه والا يلزم تقدم الشي على نفسه فلا يكون الفعل مقدورا قبله فاذن ليست القدرة قبل الفعل وهو اي هذا الدليل فاسد كما ترى لانه منقوص بقدرة الباري تعالى وايضا وصف التبلية على نفسه ممتنعة بالذات واما ثبوت امكان وجود الفعل في زمان قبل زمان وجوده فغير مستحيل بل ضروري والا يلزم الانقلاب من الامكان الى الامتناع والانقلاب ممتنع كذا في شرح استاذ الاستاذ وغيره من الشروح

فرع

المسئلة القدرة الحادثة للعبد تتعلق عندنا وعند اكثر المعتزلة بالامور المتضادة كالحركة والسكون والقيام والقعود بل بجميع مقدورات العبد متضادة كانت او غير متضادة خلافا لهم اي للاشعري واكثر اصحابه فان القدرة عندهم لا تتعلق بالامور المتضادة مطلقا لا معا بان تكون نسبة القدرة الى الضدين سواء ولا بدلا بان تتعلق اولا بضد ثم بضد آخر بناء على ان القدرة عندهم مع الفعل وملازمة له لا قبل الفعل ولا تخلف بينهما فلو تعلقت بالضدين معا لزم اجتماع الضدين لوجوب مقارنتها لتلك القدرة المتعلقة بها ولو تعلقت بالضدين بدلا لزم تقدم القدرة المتعلقة بالضد الموجود اولا على المقدور الذي تعلقت آخرا كيل فقالوا ان القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين مطلقا سواء كانا متضادين او متماثلين او مختلفين لا معا ولا على سبيل البدل بل القدرة الواحدة لا تتعلق

قوله مطلقا لا معا او بان يكون نسبتها الى الضدين سواء ولا بدلا بان يتعلق اولا بضد وثانيا بضد آخر بل كل قدرة مختصة بضد

الا بمقدور واحد و ذلک لانہا مع المقدور ولاشک ان ما نجده عند صدور
احد المقدورين متغاير لما نجده عند صدور الآخر بخلاف الماتريدية واكثر المعتزلة
فان القدرة عندهم لما كانت ليست مع الفعل لم يلزم عليهم محذور من تعلقها
بجميع مقدورات العبد متضادة كانت او غير متضادة وقول ابی ہاشم من المعتزلة
متردد وترددا فاحشا قال مرة القدرة القائمة بالقلب تتعلق بجميع متعلقاتها
كالاعتقادات والارادات ونحوها دون القدرة القائمة بالجوارح فانہا لا تتعلق
بجميع مقدوراتها من الاعتمادات والحركات وغيرها وقال تارة اخرى كل
واحدة من قدرة القلب وقدرة الجوارح يتعلق بجميع متعلقاتها دون متعلقات
الاخرى وقال تارة ثالثة كل واحدة من قدرة القلب وقدرة الجوارح يتعلق
بمتعلقاتهما التی ہی افعال القلوب والجوارح جميعا غير ان كلا منهما لا يوثر فی
متعلقات الاخرى لعدم الآلة امي يمتنع ايجاد افعال الجوارح بالقدرة القائمة
بالقلب لعدم الالات المخصوصة المناسبة لتلك الافعال وكذا العكس وقال
مرة رابعة القدرة القلبية تتعلق بمتعلقيهما معًا دون القدرة العضوية فانہا
تتعلق بافعال الجوارح دون افعال القلوب وقال ابن الراوندی من المعتزلة
وكثير من الاشاعرة تتعلق القدرة الحادثة بالضدين بدلا لا معًا واجتمعت المعتزلة
على ان القدرة الواحدة تتعلق بالمتماثلات من جنس واحد من المقدورات على تعاقب
الازمنة والاوقات مع اتفاقهم باسرهم على انه لا يقع بتلك القدرة الواحدة
مثلان فی محل واحد فی وقت واحدٍ ووفق الامام الرازی فی المباحث المشرقية
بين مذہبی الاشعری والمعتزلة وجمع بينهما بان الشيخ الاشعری اراد بالقدرة القوة

المستجمعة لشرائط التاثير فلذلك حكم بانها مع الفعل وانها لا تتعلق بالضدين والمعتزلة ارادوا بالقدرة مجرد القوة فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل لتعلقها بالامور المتضادة وقد يقال هذا الذي ذكره الامام الرازي للتوفيق بين المذهبين لا يوافق مذهب الشيخ الاشعري فان القدرة الحادثة عنده غير موثرة فكيف يصح ان يحمل مذهبه على انه اراد بالقوة القوة المستجمعة لشرائط التاثير الا ان يقال المراد بشرائط التاثير الشرائط التي جرت العادة بوجود الفعل المقدور عندها **مسئلة** قسم الحنفية القدرة المشترط في التكليف الى ممكنة بصيغة اسم الفاعل من التمكين مفسرة بسلامة الالات وصحة الاسباب وهو اي تفسير الممكنة بسلامة والصحة تفسير باللازم لان القدرة الممكنة ادنى ما يتمكن به المامور من اداء المامور به بدنيا كان او ماليا من غير حرج غالبا ويلزمه سلامة الالات وصحة الاسباب وانما قيدنا بقولنا من غير حرج غالبا تبعا لصدر الشريعة في التوضيح لانهم جعلوا الزاد والراحلة في الحج من قبيل القدرة الممكنة مع انه قد يتمكن من اداء الحج بدون الزاد والراحلة نادرا وبدون الراحلة كثيرا لكن لا يتمكن منه بدونهما الا بحرج عظيم في الغالب والمصنف في الحاشية انه لا حاجة اليه لجواز ان يحمل التمكن على العادي في جنس المكلفين وقدرة لبعض على المشي كعدم تضرر لبعض بالصوم في السفر والى ميسرة بصيغة اسم فاعل من التيسير فاضلة اي زائدة عليها اي الممكنة بزيادة صحة اسباب اليسر فيها على الصحة والسلامة اللتان هما في الممكنة فضلا منه تعالى على العباد

قوله وهو اي تفسير ممكنة
لانها ادنى ما يتمكن به المامور
من اداء المامور به بدنيا
كان او ماليا ولا شك
ان سلامة الالات و
صحة الاسباب لازم لها
دليل لوجودها فافهمت

قوله فيما يتعلق بالاحكام ... من الحنفية ... ما كان من ... عليهم ... ان يحمل التمكن ... غالبا ... جنس المكلفين العادي ... على المشي ... لبعض ... تضرر بعض بالصوم في السفر ... منه رح

بالیسر لحصول السہولۃ فی الاداء باشتراطہا ولہذا اشترطت فی اکثر الواجبات
المالیۃ لا البدنیۃ لان ادائہا اشق علی النفس من البدنیۃ اذ المال محبوب النفس
فی حق العامۃ ومفارقۃ المحبوب بالاختیار امر شاق والاولی ای القدرۃ
الممکنۃ الکائن الفعل بہا ای بہذہ القدرۃ مع العزم ای مع ارادۃ الفعل
غالبا علی الظن کوقت الصلوۃ قبل التضییق فالواجب علی القادر الاداء
للفعل الواجب المشروط بہذہ القدرۃ عینا ای عین ذلک الفعل لا خلفہ
فان فات الاداء بلا تقصیر بان نام عن الصلوۃ مثلا او نسیہا حتی
انقضی وقت ادائہا لم یاثم ووجب القضاء الکائن لہ ای لہذا الواجب
خلف والا ای وان لم یکن خلف کصلوۃ العیدین مثلا فلا قضاء ولا
اثم وان قصر بتفویت الواجب بان جاء وقت الصلوۃ مثلا ولم یؤدہا
عمدا من غیر نوم ولا نسیان مع التذکر اثم ہذا القادر مطلقا سواء کان
لہذا الواجب خلف اولا ویجب القضاء مع الاثم الکائن لہ خلف وان لم یکن
الفعل بہا مع العزم غالبا علی الظن وجب الاداء للفعل لا لعینہ بل
لیترتب القضاء ای لیظہر الوجوب فی القضاء فانہ فرع وجوب الاداء
عند المحققین کذا فی التقریر کالاہلیۃ فی الجزء الاخیر من الوقت بحیث
لا یسع اداء الواجب کاسلام الکافر وطہارۃ الحائض وبلوغ الصغیر فی الجزء
الاخیر من وقت الصلوۃ بحیث لا یسع ادائہا فالصلوۃ واجبۃ علیہم لا
لادائہا بل لقضائہا وہذا مذہب جمہور الحنفیۃ خلافا لزفر فانہ یقول ان
قضاء الصلوۃ لیست بواجبۃ علیہم فلا وجوب للاداء علیہم عندہ لاعتبارہ

اى لاعتبار زفر فى وجوب القضاء الاهلية قدر ما يحتمله الاداء اى فى
مقدار الوقت الذى يحتمله الاداء فعند فوت الاداء فيه يجب القضاء عنده
وفى التحرير لابن الهمام استدلالاً على مذهب جمهور الحنفية ورداً
على زفر لانه لا قطع بالاخير لامكان الامتداد للوقت بايقاف الله تعالى
الشمس يعنى لاقطع بان ذلك الجزء الذى تثبت فيه الاهلية آخر الاجزاء بل
كل جزء يتوهم بعده انه ليس آخراً فاى جزء كان منه سلامة الآلة الفعل يجب
عنده التكليف اقول رداً لما فى التحرير يلزم مما فى التحرير ان لا قطع بالتضيق
اى بكون الوقت ضيقاً لقيام احتمال الامتداد والحال انه قد يقطع
التضيق بوصول الشمس الى قريب من الافق بالضرورة كما هو الظاهر على الكل
فعدم القطع بالتضيق باطل والا يلزم اجتماع النقيضين وبطلان اللازم
يستلزم لبطلان الملزوم ولا يخفى عليك انه لو التزم ان لا قطع بالتضيق و
تمنع الضرورة فاى دليل على خلافه بل الظاهر ان الحركة الفلكية انما تثبت
على آراء الفلاسفة فالقطع بالاخير والتضيق ثابت البتة لانه لا يمكن قيام الشمس
والامتداد فى الاوقات على ما ثبت عندهم بالدلائل المذكورة فى الهيئة
والا فلم يظهر ما يدل على ان الحركات الفلكية دائما على نسق واحد لا بالعقل
ولا بالشرع بل العقل يجوز السكون ويجوز الحركة فى كل لحظة وايضا اقول فى الرد
الامتداد بازدياد الاجزاء فيتسع الوقت حينئذ ولا نزاع فيه
اى فى اتساع الوقت بل النزاع فى التضيق اذ الكلام فى الجزء الاخير على تقدير
الازدياد لم يبق الاخير اخيراً او الامتداد بالمد والبسط فى الجزء الاخير

لا بازدیاد جزء آخر علیه فیلزم بطلان القول بالجزء الذی لا یتجزی
لانه قد امتد والقسم وہم مصرحون بتالف الوقت من الاجزاء التی لا تتجزی
ویرد علیه انا نختار ان الامتداد بالازدیاد واما قوله لا نزاع فیه ان اراد
انه لا نزاع فی الاتساع الوقوعی فمسلم لکن لا یلزم من امکان الامتداد
بالازدیاد الا امکان الاتساع لا وقوع الاتساع وان اراد انه لا نزاع
فی الاتساع الامکانی فممنوع فان الکلام فی الجزء الاخیر المظنون لا المجزوم وعدم
بقاء الاخیر اخیرا بعد الازدیاد لا یضر لکونه اخیرا باعتبار الظن قبل الازدیاد ق
ایضا اقول فی الرد المناط للتکلیف ہو الاخیر الواقعی من الوقت
لا الاخیر العلمی الذی یقطع انه اخیر وان لم یوجد فی الواقع ویرد علیه
انا لا نسلم ان المناط ہو الاخیر الواقعی لا العلمی کیف والتکلیف عندنا قبل الوقوع
وعند الوقوع لا وجود للتکلیف وفیه ما فیه من ان قبلیته التکلیف عن وقوع
الفعل لا عن الوقت المتسع للفعل ثم الاولی ان یقال فی
توجیه کلام جمہور الحنفیة لا قطع بانقضاء الاخیر من الوقت لامکان
البقاء للاخیر فیتسع الواجب فیه ولما کان یرد ان البقاء لا ینفع لان الظاہر
یحکم بان الفعل الممتد کیف یسعه الجزء الاخیر اذ انطباق الکبیر کالصلوة علی
الصغیر کالجزء الاخیر من الوقت باطل فدفعه بقوله وبطلان الانطباق
الکبیر علی مثل ہذا الصغیر ربما یمنع مستندا بان مراتب السرعة
غیر واقفة عند حد وہذا البیان کله حاصل للتحقیق فانه لا یلزم من البیان
الامکان العادی الذی بالنظر الی قدرة المکلف وہو الشرط فی التکلیف سمعا

فالاولی ان یقال انه ان قیل انه یلزم التحدید الاول ان قیل بلزوم التضییق بانه بعد قلنا القطع بانه لا یحتمل فرع القطع بوجود الاخیر لا قطع بالقضاء ولذا یکون ذلک سبب القطع بفوات الاخیر فتامل ۱۲ منه رح

ربما یمنع الخ کما هو مذهب النظام فی الحرکة السریعة والبطیئة مع ان البطوء لیس لتخلل السکنات ان الزمان اوحد منطبق علیها فتفکر ۱۲ منه رح

والحق فی تقریر الکلام لتوجیہ قول جمہور الحنفیۃ القول بترتب القضاء اما علی
نفس الوجوب لا علی وجوب الاداء کما فی النائم الی مثنی وقت الصلوۃ و
ما حصلہ علی ما ذکرہ نظام الملۃ والدین فی الشرح ان القضاء مبناہ اصل الوجوب
وہو لا یقتضی القدرۃ کما فی النائم والمغمی علیہ فالجزء الاخیر فیہ تجب الصلوۃ
ما اصل الوجوب واذا لم تحصل انتقل الحکم الی القضاء او علی وجوب
جزء من الاداء کما فی النفل اذا افسد لان النفل بعد الافساد انما
وجب قضاؤہ صیانۃ لما وجب علیہ بعد الشروع وہو الجزء المؤدی وکذا
فی الجزء الاخیر من الوقت وان لم یجب فیہ اداء الفعل بتمامہ لعدم سعتہ
لکن یجب فیہ جزء من الواجب واذا لم یات بجزء من الواجب فیجب
علیہ القضاء اداء لحق ما وجب الا ان الوجوب فی النفل بالشروع وہہنا
قبلہ فتدبر لعلہ اشارۃ الی انہ لا دلیل علی وجوب جزء من الواجب
لان الشرع انما امر بالکل واما القدرۃ الثانیۃ وہی القدرۃ المیسرۃ
التی یوجب یسر الاداء علی العبد ما ثبت الامکان بالقدرۃ الممکنۃ فیتقید
بہا ای بہذہ القدرۃ الوجوب ویشترط لبقاء ہذہ القدرۃ لبقاء الواجب
فما دامت القدرۃ باقیۃ یبقی الوجوب واذا فاتت ہذہ القدرۃ سقط
الواجب عن الذمۃ ولم یبق واجبا بخلاف الممکنۃ اذ لفواتہا لا یسقط الواجب
عن الذمۃ فان فعل سقط الاثم وان لم یقدر اصلا بقی الذمۃ مشغولۃ و
یواخذ فی الآخر ولذا حکموا ببقاء الحج مع فوات الزاد والراحلۃ فانہا قدرۃ
ممکنۃ وکذا لا تسقط صدقۃ الفطر لفوات المال فان النصاب فیہا قدرۃ ممکنۃ

اذ لا اعتبار الامن الغنی کذا فی شرح اوستاذ الاوستاذ و ذکر التفتازانی
فی التلویح ثم القدرة الممکنة لما کانت شرطاً للتمکن من الفعل واحداثه کانت
شرطاً محضاً لیس فیہ معنی العلة فلم یشترط لبقاء الواجب اذ البقاء غیر الوجود
ولیشترط الوجود لایلزم ان یکون شرطاً للبقاء کالشهود فی النکاح شرط للانعقاد
دون البقاء بخلاف المیسرة فانها شرط فیه معنی العلة لانها غیرت صفة
الواجب من العسر الی الیسر اذ جاز ان یجب بمجرد القدرة الممکنة لکن بصفة
العسر فاثر فیه القدرة المیسرة واوجبته بصفة الیسر فیشترط دوامها نظراً الی معنی
العلیة لان هذه العلة مما لایمکن لبقاء الحکم بدونها اذ لایتصور الیسر بدون القدرة
المیسرة والواجب لایبقی بدون صفة الیسر لانه لم یشرع الا بتلک الصفة فلهذا
شرط لبقاء القدرة المیسرة دون الممکنة مع ان ظاهر النظر یقتضی ان یکون الامر
بالعکس اذ الفعل لایتصور بدون الامکان ویتصور بدون الیسر انتهی کالزکوة
فانها واجبة بالقدرة المیسرة فانه ای المال المودی فی الزکوة شیء قلیل
من کثیر لانه ربع العشر خمسة دراهم من مائتین حرة بعد الحول ولهذا
ای لکون وجوب الزکوة بالقدرة المیسرة سقط وجوب الزکوة بالهلاک
ای هلاک النصاب بعد الحول بعد التمکن یعنی بعد ما تمکن من اداء الزکوة بعد الحول
ولم یود حتی هلک المال لم یبق الوجوب لعدم بقاء القدرة المیسرة خلافاً للشافعی
واما اذا لم یتمکن بان هلک المال کما تم الحول فلا ضمان بالاتفاق فان قیل ففی
صورة الاستهلاک بان ینفق المال فی حاجته او یلقیه فی البحر قد انتفت القدرة
المیسرة فینبغی ان لایجب الضمان فجوابه ان اشتراط لبقاء القدرة المیسرة انما کان

علم

قوله ولہذا اسقط اداء ه
الخ ای ہلاک لہ نصاب
خلافاً للشافعی کما فی الاستہلاک و وجہ
علی الاستہلاک ان الاستہلاک
الفرق بینہما ان الاستہلاک
تعدی علی حق الفقراء
فجعل القدرة المیسرة
باقیة تقدیراً زجراً عن
التعدی و نظر للفقراء
۱۲ منہ رح

۲۵۷

لنظر المكلف وقد خرج بالتعدي عن استحقاق النظر له فلم يسقط الوجوب عنه
او نقول تجعل القدرة الميسرة باقية تقديرا زجرا له على التعدي ورد الما قصده
من اسقاط الحق الواجب عن نفسه ولنظر للفقير وانتفى وجوب الزكوة بالدين
يعني اذا كان صاحب المال مديونا لم تجب عليه الزكوة اذ المال حينئذ مشغول
بالحاجة الاصلية فلو وجبت لزم العسر **مسئلة** لا تشترط القدرة
الممكنة للقضاء اي لوجوب القضاء بل لوجوب الاداء فقط عندنا
اي عند الحنفية فلهذا اذا ملك الزاد والراحلة فلم يحج فهلك المال لا يسقط عنه
الحج لان الحج وجب بالقدرة الممكنة فقط لان الزاد والراحلة ادنى ما يتمكن به
على هذا السفر غالبا لان الاشتراط اي اشتراط القدرة للوجوب انما هو لحاجة
التكليف لا غير وقد تحقق اتحاد التكليف لايجاب الاداء حين وجود القدرة
ووجوب القضاء والتكليف به ليس وجوبا متجددا وابتداء تكليف بل هو
بقاء ذلك الوجوب الذي كان للاداء وبقاء للتكليف الاول لاتحاد
السبب اي سبب وجوب القضاء والاداء على ما هو المختار من ان القضاء
انما هو بالسبب الاول لا بنص جديد فاذا لم يتكرر الوجوب للقضاء اذ وجوبه
ببقاء وجوب الاداء لا وجوب آخر غيره لا يجب تكرر القدرة التي هي شرط
الوجوب لعدم تكرر المشروط واذا لم تكن القدرة الممكنة شرطا لوجوب القضاء
يجب في النفس الآخر من العمر قضاء جميع المتروكات من الواجبات كالصلوة
والصوم مع عدم القدرة وايضا لو لم يجب القضاء الا بقدرة متجددة
غير قدرة الاداء لم يأثم المكلف بالترك اي ترك القضاء بلا عذر

يجوز للترك فمن فات عنه الصلوة مثلا فترك قضاءها الى آخر وقت الحيوة بلا عذر بناء على ان القضاء موسع ينبغي ان لا يأثم لان الوقت الآخر وقت ضيق لا يسع الفعل فيه فقد فات القدرة فالقضاء غير واجب فترك غير الواجب لا يفضي الى الاثم وقد اجمعوا على التأثيم اي تأثيم التارك للقضاء بعد ما فات عنه الاداء ولا يخفى عليك ان القدرة الممكنة للقضاء عند الشارطين ليست بشرط للقضاء في جميع اوقات القضاء بل في بعض اوقاته وقد تحققت في صورة الترك بلا عذر فالتأثيم لتحقق قدرة متجددة ثم كان يرد على عدم اشتراط القدرة للقضاء انه يفضي الى التكليف بما ليس في وسع العبد وقد قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها اجاب بقوله فيخص لا يكلف الآية بالاداء وقد خصصه بالاداء نصوص قضاء الصوم كقوله تعالى فعدة من ايام اخر وقضاء الصلوة كقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان تلك النصوص شاملة للقادر وغيره اقول في رد هذا الدليل اذا وجب الواجب كالصلوة في الجزء الاخير من الوقت بان صار اهلا فيه فالاداء غير مقدور له وعدمت القدرة في القضاء بان مات قبل القضاء فالتأثيم لازم على مذهب الحنفية وهو مشكل لعدم تقصير المكلف في الاداء لانه غير مقدور له والتأثيم بترك الواجب انما يتفرع على التقصير ولكون تاخير القضاء جائزا لان القضاء موسع ولا تأثيم بالجائز ويقال في توجيه الاثم ان مدار الاثم على نفس الوجوب لا على وجوب الاداء

كما فهم المعترض ففي الصورة المذكورة وان لم يتحقق وجوب الاداء لكن نفس
الوجوب متحقق وهو قد ينفك عن وجوب الاداء والقدرة شرط لوجوب
الاداء لا لنفس الوجوب ولما كان نفس الوجوب متحققا ومقتضاه طلب
الفعل في وقت ما ولم يتحقق الفعل اثم والمصنف اشار اليه في الحاشية بقوله
وعلى هذا فالحق انفصال الوجوب عن وجوب الاداء فتامل انتهى وللقائل ان
يمنع ان مدار الاثم نفس الوجوب بدون وجوب الاداء والله اعلم بالصواب

الباب الرابع

في المحكوم عليه وهو المكلف اي الذي تعلق الخطاب بفعله لانه حكم عليه
بوجوب الفعل وانما اتى بالتعبير لئلا يتوهم من اول الامر ان المحكوم عليه واقع
على ما يتعارفه المنطقيون وهو ههنا الفعل فان المحكوم عليه بالوجوب ونحوه
ذلك كذا في شرح نظام الملة والدين **مسئلة** فهم المكلف
الخطاب شرط التكليف فلا يجوز تكليف الغافل كالساهي والنائم والمجنون
والسكران وغيرهم عندنا اي عند الحنفية وكذلك عند المحققين من الشافعية
والمالكية وبه قال كل من منع التكليف بالمحال كما نص عليه القاضي عضد في
شرح المختصر والمراد بفهم المكلف تصوره بان يتصور الخطاب قدر ما يتوقف عليه
الامتثال لا التصديق بالخطاب بان يصدق بانه مكلف والا لزم الدور ولزم
ان لم يكن الكفار مكلفين كذا ذكر التفتازاني في شرح الشرح والابهري في حاشية
شرح المختصر اما لزوم الدور فلان العلم بكونه مكلفا انما يصح ويصدق اذا كان
مكلفا والفرض ان كونه مكلفا يتوقف على العلم بانه مكلف فيتوقف كل من العلم

والمعلوم على الآخر في التحقق كذا ذكر الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح المختصر
واما الزوم عدم تكليف الكفار فلان الكفار لا يصدقون بالخطاب كذا ذكر السيد
في حاشية شرح الشرح وقيل اشتراط الفهم للتكليف منقوض بالتكليف
بمعرفة الله وتقرير النقض على ما ذكره الامام ان التكليف بها حاصل بدون
العلم بالامر وذلك لان الامر لمعرفة الله تعالى وارد فلا جائز ان يكون واردا
بعد حصولها لامتناع تحصيل الحاصل فيكون واردا قبله وحينئذ فيستحيل
الاطلاع على هذا الامر لان معرفة الله تعالى بدون معرفة الله تعالى مستحيل
فقد كلف بشيء وهو غافل عنه واجيب عن هذا النقض في حاصل تاج الدين
الارموي والمنهاج للبيضاوي بان وجوب معرفة الله مستثنى من هذا الاشتراط
لقيام الدليل عليه والمدعى فهم المكلف الخطاب شرط التكليف الا في اول
الواجبات وهو معرفة الله تعالى وذكر التفتازاني في شرح الشرح فعلى هذا
اي على ارادة تصور الخطاب قدر ما يتوقف عليه الامتثال من فهم الخطاب
لا التصديق به لا حاجة الى استثناء التكليف بالمعرفة لان تصور الخطاب يمكن
حصوله بدون حصول معرفة الله تعالى واجاب ابن التلمساني ثم القرافي بان الامر
بالمعرفة التفصيلية يرد بعد المعرفة الاجمالية ووافقنا في الاشتراط بعض
المجوزين لتكليف المحال ايضا لان تكليف المحال قد يكون للابتلاء وهو معدوم
ههنا نص عليه ابن الحاجب في المختصر والقاضي عضد في شرحه وفي البديع وفقنا
اكثر المجوزين والمفهوم من كلام الامام في المحصول والبيضاوي في المنهاج ان
القائلين بجواز التكليف بالمحال جوزوا تكليف الغافل لكن الاسنوي في

۲۶۱

شرح المنهاج لتعتبهما بانه ليس كذلك بل اذا قلنا بجواز ذلك فللاشعري فيها
قولان نقله ابن التلمساني وغيره والدليل لنا ان التكليف بالفعل طلب
الوقوع اي وقوع الفعل منه اي من المكلف امتثالا اي لاجل
وقوع الامتثال كما يراه مانع التكليف بالمحال او طلب الوقوع منه ابتلاء
اي لاجل الابتلاء بالعزم على الطاعة واعتقاد القلب بحقيته كما يراه قائل التكليف
بالمحال وهو اي طلب الوقوع امتثالا او ابتلاء ممن لا شعور له به
اي بالطلب محال لانه اي طلب الوقوع امتثالا او ابتلاء فرع العلم
اي علم ذلك المطلوب لان طلب شئ من شخص وهو لا يعلمه باطل ضرورة و
طلب المحال محال على ما مر في المسئلة الاولى من الباب الثالث تكليف
ما لا فهم له يكون محالا وذكر الاوستاذ الاوستاذ في الشرح وهذا لا ينتهض
من قائلي التكليف بالمحال لانه لا يسلم على رايهم ان طلب المحال محال فلا يمكن
ان يستدلوا بهذا فالاولى ان يقال ان فائدة التكليف الابتلاء عندهم و
هذا منتف ممن لا شعور له فاستحال التكليف لاستحالة الفائدة فتامل وفي
في قوله فتامل لعله اشارة الى منع حصر الفائدة عندهم فيه كما يشعر به كلام
الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح المختصر قيل في حاشية شرح المختصر
لميرزاجان اللازم من الدليل المذكور ان التكليف اي تكليف من لا فهم
بشرط عدم الفهم اي عدم فهمه محال لا في زمان عدمه اي عدم
الفهم اذ الفهم في زمان عدم الفهم ممكن لا محال فلا يكون تكليف من لا فهم
في زمان عدم فهمه تكليفا بالمحال والمدعى استحالة تكليف من لا فهم في زمان

عدم الفهم اقول فی جواب ما قیل بانه لما ثبت ان العلم بالخطاب الامر
وکذا بالفعل المامور به من ضروریات حقیقة التکلیف ضرورة
تصویره لا منتثال اولا نبتلاء فوجوده ای وجود التکلیف بدونه
ای بدون العلم محال لانه وجود المشروط بدون الشرط وهو محال و
المحال محال فی جمیع الاوقات فالتکلیف بدون الفهم محال فی وقت
عدم الفهم وان کان الفهم ممکنًا فی وقت عدمه لان استحالة التکلیف لم یتوقف
علی استحالة الفهم بل علی فقدانه واستدلال فی مختصر ابن الحاجب و
تحریر ابن الهمام وغیرهما بدلیل عزلیف علی ان الفهم شرط التکلیف بانه لو صح
تکلیف من لا یفهم لصح تکلیف البهائم من الجبل والبغال والحمیر وغیرها
اذ لا مانع عن التکلیف یقدر ویتخیل ای یتصور فی البهائم الا عدم
الفهم وهو ای عدم الفهم لا یمنع عن التکلیف عند من لا یشترط الفهم للتکلیف قیل
فی شرح الشرح ان هذا ای عدم کون مانع یقدر فی البهیمة غیر عدم الفهم معلوم
بالضرورة فلا یرد المنع بانه لا یجوز ان یکون بانتفاء شرط آخر وقیل فی حاشیة
میرزاجان لتزییف هذا الاستدلال یمکن ان یقال هذا ممنوع بل لعل المانع
عن التکلیف عدم اصل الفهم او عدم استعداد الفهم لا فهم المکلف به
ولا نزاع فی اشتراطه ای فی اشتراط اصل الفهم واستعداده لا یوجد
اصل الفهم واستعداده فی البهائم بخلاف ذوی العقول فقیاس البهائم علی
ذوی العقول قیاس مع الفارق اقول لا یصح انه لا نزاع فی اشتراط
بل فیه ای فی اشتراطه نزاع ایضا فان المتنازعین فی اشتراط

فی التحریر بان اللازم استحالة الامتثال وذلک لا یوجب استحالة التکلیف اذ فائدة تکلیف المستحیل وما فی شرح الشرح ان فی تمام الدلیل علی من جوز التکلیف بالمحال نظر فتأمل ١٢ منه رح

قوله نزاع ایضا علی ان الحکم فی تعلق التکلیف تنجیز الا تعلیقا کما فی المعدوم والصبی فانه مستعد للفهم مع عدم الفهم بالفعل فتأمل ١٢ منه رحمه الله تعالی

الفهم للتكليف هم المجوزون للتكليف بالمحال لا غيرهم وتكليف من لا استعداد له
ليس بابعد من التكليف بالمحال فهم لايمنعون عن تجويز تكليف من لا استعداد له
قال استاذ الاستاذ فی الشرح هذا غیر واف فان هذا القدر لا یکفی فی ثبوت
النزاع بل لا بد من النقل فان ظفر فلا دخل لکونهم مجبرین والا فلا وجه له بل
الحق فی تزییف هذا الاستدلال علی دابهم ای علی رای المجوزین للتکلیف
بالمحال منع بطلان التالی یعنی قوله لصح تکلیف البهائم بانا لا نسلم
عدم صحة تکلیف البهائم فان تکلیف البهیمة بشیء لیس ابعد من تکلیف
الانسان بالجمع بین النقیضین وقد جوزوا هذا فلا بعد عنهم ان یجوزوا
ذلک قال استاذ الاستاذ فی الشرح واما علی ما هو الحق فی الواقع
فلا مساغ للمنع فان بطلان التالی ضروری ومجمع علیه علی ما نقلوا انه لا نزاع
فیه قال التقی السبکی فی شرح المنهاج الحق الذی یرتضیه مذهبا ان من
لا یفهم الکلام لا قابلیة له کالبهائم فامتناع تکلیفه مجمع علیه علی ان عدم
استعداده ای استعداد الفهم فی البهیمة مع تماثل الجواهر
کلها انسانا کانت او بهیمة لان کلها مؤلفة من جواهر فردة لا غیر والروح ایضا
جسم مؤلف منها عند اکثرهم لعدم ثبوت المجردات محل تامل لانه لا قصور من
جهة القابل کما عرفت وحکم الافراد المتماثلة واحد بمعنی ان کل ما یصح علی احد
یصح علی الآخر فلما تحقق الاستعداد فی الانسان تحقق فی البهیمة والصانع
ان کل شیء یخلقه الله تعالی اختیارا لا ایجابا محل تامل فان
الله تعالی قادر علی کل ممکن وهو علی کل شیء قدیر فهو قادر علی ان یجعل البهیمة

فاہمۃ ففی البہیمۃ استعداد الفہم فتامل اشارۃ الی انہ یمکن ان یقال المنفی
ہو الاستعداد العادی لا الاستعداد والغیر العادی فیجوز ان یکون المانع
عن التکلیف فی البہیمۃ عدم استعداد الفہم علی سبیل العادۃ لا عقلا والذاہبون
الی عدم اشتراط الفہم فی التکلیف قالوا فی الاستدلال علی مذہبہم او کان
لو کان فہم المکلف الخطاب شرطا لصحۃ التکلیف لم یقع تکلیف من لا یفہم و
قد وقع تکلیف من لا یفہم لانہ کلف السکران حیث اعتبر طلاقہ
فلو طلق امرءتہ فی حالۃ السکر لطلقت وقتلہ فلو قتل نفسا فی حالۃ السکر وجب علیہ
القصاص او الدیۃ واتلافہ فلو اتلف مال الغیر وجب علیہ الضمان کما نص علیہ
الآمدی فی الاحکام وابن الحاجب فی المختصر وابن الہمام فی التحریر وایلاءہ
فلو قال لامرءتہ واللہ لا اقربک اربعۃ اشہر فی حالۃ السکر کان مولیا مع ان السکران
فرد من افراد من لا یفہم قلنا فی جواب ہذا الاستدلال ان اعتبار طلاقہ وقتلہ
واتلافہ وایلاءہ لیس من قبیل التکلیف بل ہو ای ہذا الاعتبار من قبیل
ربط الاحکام والمسببات باسبابہا یعنی اذا وجد السبب وجد
المسبب کاعتبار قتل الطفل واتلافہ فانہ سبب لوجوب الدیۃ والضمان من
مالہ علی ولیہ وہو غیر مکلف بہ قطعا بل کالصوم ای کربط وجوب الصوم
بشہود الشہر وان لم یکن مکلفا بالاداء کالحائض فاذا صدر الطلاق او
غیرہ من التصرفات عن السکران وقع ولزم ذلک شرعا ووضعا کلزوم الصوم
بشہود الشہر من غیر ان یکون مکلفا بہ فی حالۃ السکر اقول فی رد ہذا الجواب بان
ہذا الجواب یشکل بصحۃ اسلامہ ای اسلام السکران وقد کان الاسلام

قولہ فتامل اشارۃ الی انہ یمکن ان یقال المنفی ہو الاستعداد العادی لا الاستعداد مطلقا

قولہ ربط الاسباب الخ ای ربط المسببات باسبابہا ... غیر مکلف لعدم العقل ... زوجتہ بعد الطلاق بل لزم ذلک شرعا ووضعا لزوم الصوم بشہود الشہر ١٢ منہ رحمہ اللہ تعالی

واجبا عليه واسلام اداء للواجب والاداء فرع التكليف وشكل ايضا بان
الشافعي نص في الام على ان السكران مخاطب مكلف كذا نقله عنه الروياني
في البحر في كتاب الصلوة والحق في الجواب ان السكران من محرم كالخمر
اعلم ان السكر حرام اجماعا الا ان الطريق المفضي اليه قد يكون مباحا كسكر المضطر
الى شرب الخمر والسكر الحاصل من الادوية والاغذية المتخذة من غير العنب
وقد يكون محظورا وحراما كالسكر الحاصل من الخمر التي يحرم قليلها وكثيرها او
من المثلث وهو عصير العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم رقق بالماء وترك
حتى اشتد فالقسم الاول من السكر كالاغماء يمنع صحة جميع التصرفات حتى الطلاق
والعتاق والقسم الثاني من السكر بخلافه كما ذكره صدر الشريعة في التنقيح و
والتفتازاني في التلويح مكلف زجرا له عن شرب المسكر كما نص عليه التفتازاني
في التلويح وذكر التقي السبكي في شرح المنهاج ان العاصي بسكره فيكلف
تغليظا عليه وقد نص الشافعي على هذا فيصح عباراته اي عبارات السكران و
ما يتكلم به من الطلاق لزوجته والعتاق لعبده وامته وغيرهما من البيع والاقرار
وتزويج الصغائر والتزوج والاقراض والاستقراض وسائر التصرفات سواء
شرب مكرها او طائعا فلزمه الاحكام المترتبة على هذه العبارات كفرقة الزوجة
في الطلاق وحرية العبد والامة في العتاق الا الردة فانها لا تصح فلو تكلم بكلمة
الكفر لا يرتد استحسانا لعدم القصد لان الاعتقاد لا يرتفع الا
بالقصد الى تبدله او بما يدل عليه ظاهرا وهو التكلم في حالة تعتبر فيها القصد وهي
حالة الصحو فكانه اي الردة من السكران لزوم للردة لا التزام لها ولزوم الكفر

ليس بكفر بل التزامه فلزوم الردة ليس برده بل التزامه ترجيحا لجانب الاسلام
وقال الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح المختصر ويمكن ان يجاب ايضا بانه
تكليف لمن ليس له السكر بانه حرم عليك السكر فان شربت فعتيق طلاقك
وغيرهك وانلافك فان اردت ان تامن من هذه فاياك والاسكار فتامل انتهى
والذاهبون الى عدم اشتراط الفهم في التكليف قالوا في الاستدلال على مذهبهم
ثانيا مطابقا لما ذكره ابن الحاجب في شرح المختصر وصدر الشريعة في
التنقيح وابن الهمام في التحرير وغيرهم في غيرها قال الله تعالى لا تقربوا
الصلوة الاية يعني وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون فكلفوا حال السكر
بالترك للصلوة وهو تكليف من لا يفهم التكليف اقول في الجواب عن هذا الاستدلال
ان هذا القول من الله تعالى لا دليل فيه على التكليف حال عدم الفهم للخطاب
بل فيه اي في هذا القول دليل على ان السكر لا ينافي فهم الخطاب
في الجملة لان المخاطبين بهذا القول الذين هم كانوا مباشرين بالصلوة
حالة السكر ومباشرتهم بالصلوة في هذه الحالة تدل على انهم يفهمون الخطاب
في الجملة غاية الامر ان فهمهم ليس كفهم غيرهم كما يقتضيه اي الفهم في الجملة حده
اي حد السكر في حرمة الصلوة باختلاط الكلام والهذيان لا بالهذيان
الصرف فانه يدل على انه يبقى في السكر الفهم في الجملة واعتبار ابي حنيفة
عدم التمييز اي زوال العقل بحيث لا يميز بين الاشياء ولا يعرف
الارض من السماء في الحد اي في حد السكر الموجب للحد اي العقوبة المرتبة
على الشرب احتياطا اذ لو ميز ففي السكر نقصان وفي النقصان شبهة العدم

قوله بل فيه دليل الخ اي لا يدل على التكليف حال عدم الفهم للخطاب بل فيه دليل ١٢ منه رح

فيندرء به الحد لان مبناه اي مبنى الحد على الدرء اي الدفع حتى الامكان
اما في وجوب الحد من الاحكام فالمعتبر ايضاً عنده اختلاط الكلام حتى لا يرتد
بكلمة الكفر ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجب الحد ولما كان يرد انه اذا كان في
الآية دليل على ان السكر لا ينافي الفهم فما معنى قوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون
في آخر هذه الآية فانه يدل على ان السكارى الذين خوطبوا بترك الصلوة
حالة السكر غير عالمين ما يقولونه اجاب بقوله ومعنى حتى تعلموا ما تقولون
حتى تيقنوا ما تقولون لا حتى تفهموا ما تقولون حتى يقال انه يدل على ان السكارى
الذين خوطبوا بترك الصلوة حالة السكر غير فاهمين ما يقولون به لان العلم والفهم
مترادفان فينافي السكر الفهم واذا كان معنى العلم اليقين فلا ينافي السكر مطلق
العلم الذي هو مرادف للفهم بل ينافي العلم اليقيني هذا الذي ذكرنا تاويل
فان العلم في اللغة اليقين الواقعي ولا مضائقة فيه لا التفسير فانه بالراي حرام
والقوم كابن الحاجب وابن الهمام وغيرهما مجيبين عن هذا الاستدلال التزموا
التاويل في قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى بانه اي بان قوله
تعالى لا تقربوا الآية نهي عن السكر لا عن الصلوة حالة السكر لان النهي
اذا ورد على امر هو واجب شرعاً وقد قيد بامر غير واجب انصرف النهي الى
غير واجب فالنهي في قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى لا يكون نهيا
للسكران عن الصلوة لكونها واجبة بل ينصرف الى نهي الصاحي عن السكر و
اذا ورد على ما هو واجب لا بالوجوب الشرعي وقد قيد انصرف النهي الى القيد
كما في قوله تعالى ولا تموتن الا وانتم مسلمون كذا ذكر الابهري في حاشية شرح المختصر

فالمعنى لا تسكروا حتى تصلوا سكارى كقولهم لا تمت وانت ظالم اى
لا تظلم فتموت ظالما هذا اى خذوا **مسئلة المعدوم**
اى من ليس بموجود بالفعل بل يوجد فى الاستقبال مكلف وهذه العبارة احسن
من قول الامام المعدوم يجوز ان يكون مامورا وقول ابن الحاجب الامر يتعلق
بالمعدوم لان التكليف اعم من الامر ومثلها عبارة البيضاوى فى المنهاج
المعدوم يجوز الحكم عليه لان الحكم ايضا اعم من الامر وهذا مذهب الاشاعرة
خلافا للمعتزلة بل لسائر الفرق غير الاشاعرة كما نص عليه الآمدى
فى الاحكام والبيضاوى فى المنهاج والقاضى عضد فى شرح المختصر وابن
امير الحاج فى التقرير والمراد من تكليف المعدوم التعلق العقلى وهو ان
المعدوم الذى علم الله تعالى انه يوجد بشرائط التكليف توجه عليه حكم من
غير تجدد وطلب آخر فى الازل بما يفهمه ويفعله فيما لا يزال لا التعلق التنجيزى
اى ليس المراد من تكليف المعدوم تنجيز التكليف فى حال العدم بان يطلب منه
الفعل فى حال العدم بان يكون الفهم او الفعل فى حال العدم كذا ذكر ابن الحاجب
فى المختصر والقاضى عضد فى شرحه قال الامام فى المحصول وليس معنى كون المعدوم
مامورا انه يكون مامورا حال عدمه لانه معلوم البطلان بل على معنى انه يجوز
ان يكون الامر موجودا فى الحال ثم ان الشخص الذى سيوجد بعد ذلك يصير
مامورا بذلك الامر انتهى وذكر الآمدى نحوه فقال التكليف معناه قيام الطلب
القديم بذات الرب سبحانه وتعالى للفعل من المعدوم بتقدير وجوده وتهيئه
لفهم الخطاب فاذا وجد وتهيأ للتكليف صار مكلفا بذلك الطلب والدليل

لنا ای للاشاعرة علی مذہبهم ان المعدوم متعلق به التکلیف والا ای وان لم
یتعلق التکلیف بالمعدوم لم یکن التکلیف ازلیا ثابتا فی الازل لتوقفه
ای لتوقف التکلیف علی التعلق ولو عقلیا فالتعلق لاینفک عن التکلیف
سواء کان التعلق من حقیقة التکلیف وجزءا له کما یشعر به کلام ابن الحاجب
فی المختصر او من لوازمه واذا لم یتعلق التکلیف بالمعدوم لم یتعلق التکلیف
فی الازل لان المتعلق معدوم فکان التعلق حادثا واذا کان التعلق
حادثا کان التکلیف حادثا لا ازلیا وهو ای التکلیف ازلی لان کلامه
تعالی ازلی لامتناع قیام الحوادث بذاته تعالی یعنی لو لم یکن
الکلام ازلیا لکان حادثا وهو صفة له تعالی فیکون قایما بذاته تعالی
فیلزم قیام الحوادث بذاته تعالی وهو ممتنع ومن کلامه امر ونہی وخبر وغیرها
والامر والنہی تکلیف فیکون التکلیف ازلیا وقد اختلفت العلماء فی الکلام
فقالت المعتزلة ان کلامه تعالی عبارة عن المنتظم من الحروف والاصوات
المسموعة الدالة علی المعانی المقصودة وهو حادث غیر قائم بذاته تعالی ومعنی
کونه متکلما انه خالق الکلام فی بعض الاجسام واحترز بعضهم من اطلاق
لفظ المخلوق علیه لما فیه من ایهام الخلق بمعنی الافتراء وجوزه الجمهور منهم
ثم المختار عندهم وهو مذهب ابی ہاشم ومن تبعه من المتاخرین انه من جنس
الاصوات والحروف ولا یحتمل البقاء حتی ان ما خلق برقومه فی اللوح المحفوظ
او کتب فی المصحف لا یکون قرآنا وانما القرآن ما قرءه القاری خلقه الباری
من الاصوات المنقطعة والحروف المنتظمة وذهب الجبائی الی انه من جنس

غير الحروف يسمع عند سماع الاصوات ويوجد بنظم الحروف وبكتابتها ويبقى
عند المكتوب والحفظ ويقوم باللوح المحفوظ وبكل مصحف وكل لسان
ومع هذا فهو واحد لا يزداد بازدياد المصاحف ولا ينتقص بانتقاصها و
لا يبطل ببطلانها وقالت الكرامية انه عبارة عن المنتظم من الحروف والاصوات
المسموعة وهي صفة قائمة بذات الله تعالى مع حدوثه ومنعوا كون كل صفة قديمة
وقالت الحنابلة والحشوية كلامه تعالى عبارة عن المنتظم من الحروف والاصوات
وهو قديم وقال اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم انه صفة قديمة قائمة بذاته
تعالى لا اول لوجودها وهو صفة واحدة في نفسه لا تعدد فيه بحسب ذاته بل
بحسب الاضافة وهو مع وحدته امر ونهي وخبر ونداء وانقسامه الى هذه
الاشياء بحسب متعلقاته فانه ان تعلق بطلب الفعل كان امرا وان تعلق
بطلب الترك كان نهيا فكونه آمرا وناهيا اوصاف لا انواع كما ان الجوهر
في نفسه واحد ولكن مشتملا على اوصاف كالتحيز والقيام بنفسه والقبول
للاعراض وفيه اي فيما فيه اشارة الى ان الدليل ليس بحجة على الخصم من المعتزلة
والكرامية فانهم قائلون بحدوث كلامه تعالى ومنكرون ازليتها والذاهبون
الى ان المعدوم ليس بمكلف قالوا استدلالا على مذهبهم بان المعدوم
لو كان مكلفا يلزم امر ونهي من غير متعلق موجود للامر والنهي و
ذلك اللازم اي الامر والنهي من غير متعلق موجود سفه فان الطلب من
المعدوم غير معقول فهو من آثار السفاهة وعبث لان المقصود من التكليف
الامتثال وهو غير متصور من المعدوم فالآمر والناهي كمن يجلس في داره

وامر ونہی من غیر حضور مامور ومنہی ولا یجوز ان ینسب الی اللہ تعالی وتقدس
ما ہو سفہ وعبث لانہ منزہ عنہا بخلاف امر الرسول علیہ السلام فان ہناک
سامعًا مامورا لیعمل بہ وینقلہ الی المامورین المتاخرین قلنا فی جواب
ہذا الاستدلال کما ہو المشہور من الجمہور ونص علیہ التفتازانی فی شرح المقاصد
والفاضل میرزاجان فی حاشیۃ شرح المختصر بانا لا نسلم لزوم السفہ والعبث
وانما یلزم ذلک ای السفہ والعبث لو کان الطلب للفعل من المعدوم
فی الازل تنجیزا بان یاتی الفعل فی حال عدمہ وہو لیس معنی کون المعدوم مکلفا
واما لو کان الطلب ممن سیکون بان یاتی الفعل علی تقدیر الوجود
فلا یلزم السفہ والعبث کامر الرسول صلی اللہ علیہ وسلم فی حقنا اے
فی حق المعدومین فی زمانہ الشریف من المکلفین الذین یولدون الی یوم القیامۃ
وبتقریر ذلک الجواب اندفع ما قیل فی حاشیۃ شرح المختصر لمیرزاجان ان
تحقق التعلق بدون تحقق المتعلق ممتنع ضرورۃ ان التعلق اضافۃ
وان الاضافۃ لا تتحقق بدون المضاف الیہ وہو المکلف المتعلق للامر
والنہی وذلک ای انہ فارع ما قیل لان الامتناع ای امتناع تحقق
التعلق بدون تحقق المتعلق فی الخارج فی التعلق التنجیزی وہو یکون
بالطلب تنجیزا وہو فی تعلق الامر والنہی بالمعدوم لیس بمراد واما التعلق
العقلی الذی ہو المراد ویتحقق فی الازل لا امتناع لتحققہ بدون تحقق المتعلق
فی الخارج فیکفی لہ ای للتعلق العقلی العلم بالمتعلق فتدبر لعلہ اشارۃ
الی انہ یلزم من ہذا ان الکلام الازلی الذی ہو کلام نفسی لا یکون فیہ تنجیز التکلیف

قولہ لا یرد الخ ای لا یکون ان لا یکون من قبیل الکلام من صاحب الوقت والدلالۃ فی الازل من غیر وجود المطلوب منہ الطلب نفسہ الموجود بذاتہ علی الطلب لان وجود الطلب بدون المطلوب منہ محال فافہم ۱۲ منہ

قولہ تو تدبر ہذا کلامہ اہ لا یخفی علیک ان اللازم من ہذا الکلام ان یکون الکلام النفسی الازلی ہو صفۃ لہ تعالی ہو الذی یکون التعلق فیہ بالمکلفین عقلا ویکون التکلیف بعد وجودہم تنجیزا وعلی ہذا یکون ہذا الکلام اشارۃ الی ان الکلام الازلی الذی ہو کلام نفسی لا یکون فیہ تنجیز التکلیف کما انہ یلزم من دون الکلام النفسی قائل ۱۲ منہ رحمہ اللہ

والکلام اللفظی فیہ تنجیز التکلیف فکیف یصح تصریحہم بان النفسی مدلول اللفظی

قیل فی حاشیۃ شرح المختصر لمیرزاجان فی رد مستدل الذاہبین الی ان

المعدوم لیس بمکلف السفہ والعبث من صفات الافعال والکلام النفسی

عندہم ای عند الاشاعرۃ من قبیل الصفات ای الذاتیۃ لا من صفات

الافعال فلا یتصف الکلام النفسی بہما ای بالسفہ والعبث اقول فی جواب

ہذا الرد انا لا نسلم ان الصفات مطلقاً لا تتصف بالسفہ والعبث بل بعض الصفات

ایضا تتصف بہا کیف والامر طلب ای طلب الفعل من المامور والطلب

یتصف بہما ای بالسفہ والعبث اجماعا بیننا وبین المعتزلۃ فلا یصح قولہ الکلام

النفسی لا یتصف بہما اعلم ان الامام الرازی قال ان کلامہ تعالی فی الازل خبر

مرجع البواقی الیہ لان الامر بالشئ اخبار باستحقاق فاعلہ الثواب وتارکہ العقاب

والنہی بالعکس وعلی ہذا القیاس کذا ذکر التفتازانی فی شرح المقاصد قال

بعض الاشاعرۃ ان امر اللہ تعالی فی الازل عبارۃ عن الاخبار لان معناہ ان

فلانا اذا وجد بشروط التکلیف صار مکلفاً بکذا وکون الامر معناہ الاخبار نقلہ

الامام فی المحصول والمنتخب ہنا عن بعض الاصحاب فجزم بہ صاحب الحاصل

فتبعہ البیضاوی فی المنہاج وقد صرح الامام ایضا بابطالہ فی الکتابین المذکورین

فی اوائل الامر والنہی فی الکلام علی تکلیف ما لا یطاق وفی الاربعین فی المسئلۃ

السابعۃ عشر وفی معالم اصول الدین فی المسئلۃ الثامنۃ عشر قال فی المحصول

ہنا وہو مشکل من وجہین احدہما انہ لو کان خبر التطرق الیہ التصدیق والامر

لا ینطرق الیہ ذلک الثانی انہ لو اخبر فی الازل لکان اما ان یخبر لنفسہ وہو سفہ او غیرہ

وهو محال لانه ليس هناك غيره وان عبد الله بن سعيد القطان من مشائخ
ونص على كونه من الاشاعرة شارح المواقف والامام في المحصول وقيل انه
مقدم على الاشعري فعده من الاشاعرة على سبيل التسامح لموافقته لهم لكني
لم اقف على ترجمته في كتب التاريخ والرجال حتى احقق ما قيل من تقدمه
على الاشعري ذهب اي عبد الله مستخلصا طالبا للخلاص عن اللزوم
اي لزوم السفه والعبث الى ان كلامه تعالى ليس في الازل امرا او
نهيا او غيرهما من الاخبار والاستخبار والنداء والتعجب والتمني والترجي
والتحزن وانما يتصف بذلك ويصير احد هذه الاقسام فيما لا يزال بعد حدوث
التعلقات والمتعلقات بل القديم هو الامر المشترك بين هذه الاقسام
وهذه الاقسام من الامر والنهي والاخبار وغيرها حادثة لتوقفها على
التعلقات الحادثة وهذا ما يقال ان حدوث الحكم والخطاب لا ينافي قدم الكلام
لكون الحدوث باعتبار قيده الحادث كذا ذكر التفتازاني في شرح الشرح وذكر
ابن الحاجب في المختصر انه اورد عليه اي على مذهب عبد الله بن سعيد
من قدم الامر المشترك وحدوث الاقسام ان هذه الاقسام انواع الكلام
والكلام جنس لهذه الانواع ويستحيل وجود الجنس الا في ضمن نوع ما
فيستحيل وجود الكلام بدون نوع ما من هذه الانواع فلا يمكن قدم
المشترك مع حدوث الاقسام واجاب عبد الله بن سعيد عما اورد عليه
وقد ذكر هذا الجواب من قبل عبد الله بن سعيد القاضي عضد في شرح المختصر
واختاره التفتازاني في شرح المقاصد والقوشجي في شرح التجريد بمنع انها

اى ان هذه الاقسام انواعه اى انواع الكلام فقال لا نسلم ان هذه الاقسام

انواع الكلام بل عوارضه اى بل عوارض الكلام بحسب التعلق

الحادث فالكلام ليس بجنس لهذه الاقسام بل هو معروض لها بحسب التعلق

ويجوز خلوه اى خلو الكلام عنه اى عن التعلق ولا يجعل التعلق من حقيقته

اقول فى رد هذا الجواب بانه لا يدفع الايراد فان لنا ان نقرر الايراد بوجه آخر

بانا سلمنا ان هذه الاقسام ليست انواعا للكلام لكن لا شك انها اقسام للكلام

والكلام مقسم لها ووجود المقسم بدون وجود قسم ما محال والكان

التقسيم باعتبار العوارض فيلزم عليه اى على عبد الله القول بوجود

قسم ما بدون هذه العوارض لانه قال بوجود المقسم بدون هذه العوارض

ووجود المقسم بدون وجود قسم ما محال كما علم فالقول بوجود المقسم بدون

هذه العوارض مستلزم للقول بوجود قسم ما بدون هذه العوارض وهو اى

وجود قسم ما بدون هذه العوارض لا يعقل لان قسما ما شئ مع عارض من

العوارض موجود قسم ما وجود عارض ما فالقول بوجود قسم ما بدون هذه العوارض

قول بوجود عارض ما بدون عارض ما ووجود الشئ مع عدمه محال ولزمه

قدم قسم ما مع انه اى عبد الله بن سعيد قال ان القديم هو المشترك

لا قسم ما هذا خلف اى خلاف ما فرضه من قصر القدم على المشترك فتدبر

لعله اشارة الى ان التقسيم بالنسبة الى العوارض على نحوين تقسيم باعتبار العوارض

وتقسيم بعد عروض العوارض والفرق بين التقسيم باعتبار العوارض وبين التقسيم

بعد عروض العوارض ظاهر لا سترة فيه لان الاول تقسيم من حدود الامر الثانى

٢٧٥

ان الجزء المقصود فيه التقابل لا يكون كالا لعقل بوجود بدون قسم ما فتامل ١٢

منه رحمه الله تعالى

تقسيم بعد عروض العوارض لا من بدو الامر وههنا تقسيم بعد عروض العوارض
ولما كان عروض العوارض ولما كان عروض العوارض فيما لا يزال بحسب التعلقات
الحادثة لا في الازل لزم ان لا يتحقق المقسم فيما لا يزال بدون قسم ما واما في الازل
قبل ما لا يزال فلا عروض للعوارض فلا تقسيم ولا اقسام حتى يلزم من القول بوجود الشئ المقسم بعد
عروض العوارض في الازل بدون وجود الاقسام القول لوجود المقسم بدون قسم ما وايضا
لا يكون المعدوم حينئذ اي حين لكانت الاقسام عوارض الكلام لا انواعه مكلفا
اذ لا تكليف الا بالاقسام ولا اقسام الا العوارض ولا عوارض الا بالتعلق ولا تعلق
بالمعدوم لان التعلق حادث بعد وجود المكلف مع ان المعدوم مكلف وقد اجاب المصنف
عنه في الحاشية بقوله لعل ابن سعيد يلتزمه فيندفع عنه يعني لعل ابن سعيد يلتزم عدم كون
المعدوم مكلفا فيندفع هذا الرد عن جوابه ورد بان هذا فاسد لان اعتراض السفه
والعبث انما كان على تجويز تكليف المعدوم اذ عند انكار ذلك لا توجه للايراد
فلا يصح الاستخلاص عنه بهذا الوجه وقد كان ابن سعيد انما قال هذا الكلام مستخلصا
عن الايراد المذكور ويدفع بان استخلاص ابن سعيد بهذا عما يرد على ازلية الكلام
لا على تجويز تكليف المعدوم من لزوم السفه والعبث كما هو الظاهر من شرح المواقف
وشرح المقاصد وشرح التجريد وغيرها من الكتب الكلامية وقد قرر بعض الشراح
كلام المصنف بانه ايضا يلزم على مذهب عبد الله بن سعيد ان لا يكون المعدوم
حينئذ اي حين وجد الكلام ولم يصر امرا ونهيا وغيرهما من الاقسام مكلفا اذ لا تعلق
للكلام بفعل المكلف لعدمه في الازل ووجوده فيما لا يزال مع ان المعدوم مكلف
والذاهبون الى ان المعدوم ليس بمكلف قالوا في الاستدلال على مذهبهم

٢٧٦

ما بينا بان تكليف المعدوم فرع قدم الكلام باقسامه وقدم الكلام باقسامه محال لانه يلزم قدم عدم التناهي يعني يلزم منه كون الامور الغير المتناهية قديما اذ اقسام الكلام باعتبار المتعلق فان المتعلق بزيد غير المتعلق بعمرو وضرورة ان الاضافة تتغاير بتغاير المضاف اليه ومتعلقه معدوم غير متناه فاقسام الكلام غير متناهية باعتبار عدم تناهي متعلقه فقدم الكلام باقسامه قدم اقسامه الغير المتناهية وقدم لبعض الامور المتناهية وان كان مذهبا لبعض العلماء لكن قدم الامور الغير المتناهية باطل بالاتفاق والجواب عن هذا الاستدلال ان الكلام لا تعدد فيه بالذات وانما التعدد فيه بحسب تعدد المتعلقات وان التعداد بحسب تعدد المتعلقات تعدد اعتباري فانه اي فان كلامه تعالى صفة واحدة ازلية لا تعدد فيه بالذات كالعلم والقدرة فان كل واحد من العلم والقدرة صفة واحدة لا تعدد الا لتعلقاتها فكذا الكلام صفة واحدة لا تتعدد الا لتعلقاتها وانقسامه اي انقسام الكلام الى الانواع كالامر والنهي وغيرهما والافراد كالامر المتعلق بزيد والامر المتعلق بعمرو بحسب التعلقات لا باختلاف الذاتيات والتعلقات اعتبارية فالتعدد بحسبها ايضا اعتباري وقدم الامور الغير المتناهية الاعتبارية ليس بباطل فانه انما يستلزم وجود الامور الغير المتناهية الاعتبارية في زمان واحد وعدم التناهي في الامور الاعتبارية ليس بباطل هذا اي خذ هذا

مسئلة الفعل الممكن وقوعه عن المكلف الذي تمت شرائط وجوبه وانما قيد بهذا لان الفعل الممكن اذا لم تتم شرائط وجوبه بل انتفت لم يتحقق التكليف به اذ لا يتصور التكليف بدون الوجوب اذا علم الآمر

انتفاء شرط وقوعه اي وقوع ذلك الفعل من المكلف بلا انتفاء شرط
وجوبه فان الآمر اذا علم انتفاء شرط وجوبه لم يتحقق التكليف عنده وقته
اي دخول وقت ذلك الفعل وهو متعلق بالانتفاء وعلم الانتفاء معتبر في وقت
الفعل لان العلم بالانتفاء في غير وقته لا مدخل له في توجه التكليف وعدمه كما امر الله
رجلا بصوم يوم علم موته قبله هل يصح التكليف به اي بذلك الفعل ام لا
قال الجمهور يصح التكليف به خلافا للمعتزلة وللامام اي امام الحرمين كما نص عليه
التاج السبكي في جمع الجوامع وقد استبعد الامام الرازي هذا الخلاف لكن لم تحرر
وفي صورة الجهل من الآمر عن انتفاء شرط وقوعه كامر السيد عبده بخياطة
ثوب غدا جاهلا عن بقاء حياته الى غد يصح التكليف به اتفاقا كما نص عليه
ابن الحاجب في مختصره والسبكي في جمع الجوامع وابن الهمام في التحرير وغيرهم في غيرها
قال الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح المختصر ثم اعلم ان ما ذكر من انه ان جهل
الآمر بانتفاء شرط وقوع الفعل صح التكليف اتفاقا مبني اما على جعل المسئلة مثالا له
لامر السيد مثلا لعبده او على المراد ان جهل الامر بانتفاء الشرط لا يقتضي صحة التكليف
بالفعل المشروط وان كان هذا الجهل من جهة ان الامر هو الله سبحانه غير متصور انتهى
لا يقال كما قال ابن الهمام في التحرير وقد نقله في الباب الثالث في مسئلة
امتناع التكليف بالمحال ان الاجماع منعقد على صحة التكليف بما
علم الله انه لا يقع من المكلف ومعلوم ان كلما لا يقع من المكلف فبانتفاء
شرط من شروطه من ارادة قديمة كارادة الله تعالى او ارادة حادثة
كارادة العبد واشار به الى الخلاف المشهور بين الاشاعرة والمعتزلة من ان افعال

اما مستنده الى ارادة الله تعالى القديمة او ارادة العبد الحادثة كذا قال الفاضل
ميرزا جان في حاشية شرح المختصر وذكر الابهري في حاشية شرح المختصر
وقوع الفعل الاختياري للعبد عندنا مشروط بالارادة القديمة وهي ارادة الله
الله تعالى لان ما لم يشاء لم يكن وبالارادة الحادثة وهي ارادة العبد والا لم يكن
اختياريا وعند المعتزلة ليس مشروطا بالارادة القديمة لانهم قالوا وقوع
الطاعات من العاصي مراد الله تعالى مع انتفائه ووقوع المعاصي منه غير
مراد له تعالى مع تحققه انتهى وقال التفتازاني في شرح الشرح يعني لا خلاف
في ان الفعل المكلف به مشروط بالارادة وان وقع الخلاف في انه ارادة الله
او ارادة العبد وما ذهب اليه العلامة يعني قطب الدين الشيرازي في شرح المختصر
من ان المراد ارادة الله تعالى قديمة كانت او حادثة على اختلاف القولين فبعيد انتهى
والله تعالى عالم بكل شيء فعالم بانتفاء الارادة التي هي شرط وقوعه وعلى صحة
التكليف بما علم الله عدم وقوعه اجماع فقد ثبت الاجماع على صحة التكليف بما علم الله
انتفاء شرط وقوعه فحكاية الخلاف بين الجمهور وبين المعتزلة وامام الحرمين
ههنا مناقضة لما نقلوا ههنا من الاتفاق لانا نقول ذلك الاجماع
بالنظر الى الامكان الذاتي والصحة دون الوقوع كما يدل عليه كلام بعض
المحققين يعني القاضي عضد عند نقل الاجماع حيث قال في شرح المختصر
والاجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع وان ظن قوم انه
اي التكليف المذكور ممتنع لغيره فانه يدل على ان الاجماع على الامكان الذاتي
لا على الوقوع والا لم يصح مع ظن قوم الامتناع بالغير فالخلاف ههنا

٢٧٩

اى فيما علم انتفاء شرطه وقوعه عند وقته فى الوقوع اى فى وقوع التكليف به
بعد الاتفاق والاجماع على الصحة اى صحة التكليف به وامكانه صحة ذاتية
وامكانا ذاتيا فالمراد بالصحة فى قوله هل يصح التكليف به الوقوع وفى مسئلة الاجماع
الامكان الذاتى ولا يخفى عليك ان هذا الجواب لا يساعده كلام القوم فان الاسنوى
صرح فى شرح المنهاج ان التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع جائز وواقع اتفاقا
والتفتازانى قال فى شرح الشرح بالترقى على قول القاضى عنده والاجماع منعقد
على صحته بل على وقوعه فكيف يصح قوله الاجماع بالنظر الى الامكان الذاتى و
دلالة كلام بعض المحققين عليه ممنوعة كيف والظاهر ان ضمير انه فى قوله وان ظهر
عدم انه ممتنع لغيره انتهى راجع الى ما علم الله تعالى لا الى التكليف ومنشأ غلط
المصنف ارجاع ضمير انه الى التكليف والحق فى رفع المناقضة التوفيق بين
نقل الاجماع المذكور وحكاية هذا الخلاف بما قال التقى السبكى فى شرح المنهاج
من ان ما علم انتفاء شرطه على قسمين الاول ما يتبادر الى الذهن الى فهمه عند اطلاق
التكليف كالجودة والتمييز وهذا هو الذى خالف فيه الامام والثانى ما لا يتبادر الى الذهن
كتعلق علم الله بان زيدا لا يؤمن فان انتفاء هذا التعلق شرط فى وجود ايمانه
لكن السامع يقتضى بامكان ايمان زيد غير ناظر الى هذا الشرط وهذا لا يخالف فيه
الامام ولا غيره وهو ما سبق نقل الاجماع عليه والدليل لنا على مذهب الجمهور
من صحة التكليف بالفعل المذكور لو لم يصح التكليف بالفعل الممكن الذى تمت
شرائط وجوبه وعلم الامر انتفاء شرطه وقوعه عند وقته لم يعلم احد من المكلفين
انه اى ان هذا المكلف مكلف قبل وقت الفعل يعنى لم يعلم احد قبل

وقت الفعل انه مكلف بذلك الفعل فقوله قبل وقت الفعل متعلق
بقوله لم يعلم لجواز ان يكون لا يوجد شرط من شروط وقوع ذلك
الفعل كالحيوة والعقل في وقت الفعل في نفس الامر فيمكن ان يعلم الآمر
بانتفاء شرط من شروط وقوع الفعل عند وقت الفعل فيكون التكليف
على التقدير عدم الصحة محتملا ولا علم للشيء مع احتمال عدمه مع انا نعلم قبل
وقت الفعل بالتكليف ضرورة وقد انكر قوم العلم بالتكليف قبله
اي قبل وقت الفعل وهو مختار امام الحرمين كما ذكره التقي السبكي
في شرح المنهاج وذلك اي الانكار المذكور باطل للاجماع الذي حكاه القاضي
ابو بكر الباقلاني ورواه ابن الحاجب في المختصر عن القاضي على تحقق الوجوب
اي وجوب الفعل على المكلف قبل التمكن اي قبل كون المكلف قادرا على
الفعل بدليل وجوب الشروع في الواجب الموسع والعمري بنية
اداء الواجب اجماعا وهو اي وجوب الشروع المذكور فرع تحقق الوجوب
واذا تحقق الوجوب يعلم المكلف اذ لا فائدة في التحقق بدون العلم وبالقال
والمراد سقناه الا ومنعنا وظاهر ان الاجماع بدون العلم غير معقول انتهى
لا افهم مراده لان الكلام في علم المكلف قبل الفعل بانه مكلف لا في علم اهل
الاجماع بان التكليف والوجوب تحقق قبل الفعل والعلم بالوجوب
يتضمن العلم بالتكليف فالاجماع على تحقق الوجوب قبل التمكن يتضمن الاجماع
على تحقق العلم بالتكليف قبل التمكن والذاهبون الى عدم صحة التكليف بحكم
عدم شرطه قالوا في الاستدلال على مذهبهم اولا بانه لو صح التكليف بالفعل

بما علم الآمر انتفاء شرطه لزم ان لا يكون الامكان شرطا فی التکلیف لان ما عدم شرطه ای ما صح علیہ الحکم بذلک وهو فی معنى ما علم عدم شرطه کذا فی شرح الشرح غیر ممکن لان وجود المشروط بدون الشرط محال و اللازم منتف اذ الامکان شرط التکلیف قلنا فی الجواب عن هذا الاستدلال الشرط الامکان العادی ای الامکان الذی هو شرط التکلیف ان یکون ما یاتی فعله عادة عند حضور وقته واستجماع شرائطه وهو غیر الامکان الذی هو شرط و نوعه وهو استجماع شرائطه بالفعل وهذا التصریح من المصنف علی وفق تصریح ابن الحاجب و القاضی عضد بان الذی اختلف فی کونه شرطا للتکلیف بالفعل هو الامکان العادی ولیس بین الامر علی ما زعمه العلامة قطب الدین الشیرازی فی شرح المختصر من انه الامکان الذاتی کذا افاد الفاضل میرزا جان فی حاشیة شرح المختصر فان عنوا بالامکان فی قولهم الامکان شرط التکلیف الامکان الوقوعی لا نسلم انتفاء اللازم اذ الامکان الوقوعی لیس بشرط للتکلیف وان عنوا به الامکان العادی لا نسلم الملازمة لان عدم الشرط بالفعل لا ینافی الامکان العادی اذ غایة عدم الشرط بالفعل امتناع الفعل لعدم الشرط بالفعل وهو ای الامکان العادی لا ینافی کما امتناع لغیره وقلنا ایضا فی الجواب عن هذا الاستدلال بان هذا الدلیل منقوض بجهل الآمر بعدم الشرط حال عدم الشرط فی الواقع ای بان یکون شرط وقوع الفعل معدوما فی الواقع ولا یعلمه الامر فان عدم امکان الفعل الذی عدم شرطه بالنسبة الی المامور مشترک بین ان یکون الامر عالما بعدم شرطه کما فی امر الله تعالی او جاهلا کما فی الشاهد مثل امر السید غلامه من غیر تاثیر العلم

الامر او جہلہ فی ذلک اذ لا دخل للعلم فی الامکان والامتناع فانہ ای العلم تابع للمعلوم الکائن المعلوم ممکنا یتعلق العلم بامکانہ والکائن ممتنعا یتعلق العلم بامتناعہ بل عدم امکان الفعل لو کان انما کان لعدم الشرط فی الواقع اذ عند عدم الشرط یمتنع وجود المشروط بل یجب عدمہ بسبب عدم الشرط فیلزم ان لا یصح التکلیف بالفعل الذی جہل الامر انتفاء شرط وقت وجود وقد صح اتفاقا فانتقض الدلیل والذاہبون الی عدم صحۃ التکلیف بالفعل المذکور قالوا فی الاستدلال علی مذہبہم ثانیا بانہ لو صح التکلیف بالفعل مع علم الامر بانتفاء شرطہ صح التکلیف بہ مع علم المامور المکلف بانتفاء شرطہ لان المانع من صحۃ التکلیف بالفعل الذی علم المامور انتفاء شرطہ لا یتصور غیر عدم حصول الفعل فی الواقع وعدم الحصول مشترک بین ما اذا علم الامر بانتفاء الشرط و بین ما اذا علم المامور بانتفاء الشرط فلا یصلح مانعا اذ لو کان مانعا فی صورۃ علم المامور لکان مانعا فی صورۃ علم الامر وفی صورۃ علم الامر لیس بمانع عندکم فلا یکون مانعا فی صورۃ علم المامور واللازم وہو صحۃ التکلیف بالفعل مع علم المامور بانتفاء شرطہ باطل اتفاقا اذ لا یصح التکلیف بالفعل مع علم المامور بانتفاء شرط الفعل بالاتفاق قلنا فی جواب ہذا الاستدلال بانا لا نسلم ان المانع من التکلیف فی صورۃ علم المامور بانتفاء الشرط لیس الا ما ذکرتم من عدم الحصول بل ہہنا مانع آخر وہو انتفاء فائدۃ التکلیف مع علم المامور بانتفاء الشرط وہو الابتلاء بخلاف ما اذا جہل المامور وعلم الامر فانہ یمکنہ الفعل بوجود الشرط بالنظر الی اعتقادہ امکان وجود الشرط فیصیر مطیعا وعاصیا بالعزم علی الفعل

قولہ اذ لا اذا دخل العلم ... ان یتعلق العلم ... الفعل ... لو ... فی ... الشئ ... فیکون ... ممکنا ... عدم ... وعدم ... لعدم ... ونحوہ ... واذا ... فانہ لما اتحد الامران عند الامر الاجنبی الطلب بل ہہنا کذلک صورۃ فی الجملۃ قبرہ ۱۲ منہ رح

والترك و باليسر والكراهة له فحصل الابتلاء وبالجملة عدم التكليف في صورة علم المامور بانتفاء الشرط كانتفاء الفائدة اي فائدة التكليف **مسئلة**
اسلام الصبي العاقل صحيح وان لم يكن مكلفا به لكون العقل الكامل معتبرا في التكليف دكون اصل العقل كافيا في الصحة بدليل اسلام علي رضي الله عنه اخرج البخاري في تاريخه عن عروة قال اسلم علي وهو ابن ثمان سنين والحاكم من طريق ابن اسحاق انه اسلم وهو ابن عشر سنين وعن ابن عباس رض دفع النبي صلى الله عليه وسلم الراية الى علي يوم بدر وهو ابن عشرين سنة وقال صحيح على شرط الشيخين قال الذهبي هذا نص على انه اسلم وله اقل من عشر سنين بل نص على انه اسلم وهو ابن سبع او ثمان سنين وقال شيخنا الحافظ فعلى هذا يكون عمره حين اسلم خمس سنين لان اسلامه كان في اول البعث ومن البعث الى بدر خمس عشرة فلعل فيه تجوزا بالغاء الكسر الذي فوق العشرين حتى يوافق قول عروة قالوا وصحح النبي اسلامه وكان ماخوذا من اقراره على ذلك وقد اخرج الحاكم عن عفيف بن عمرو ان العباس قال له في اول البعث لم يوافق محمدا على دينه الا امرأته خديجة وهذا الغلام علي بن ابي طالب رض قال عفيف وانهم لصيام نوددت اني اسلم حينئذ فاكون ربع الاسلام قال شيخنا المصنف يعني ابن الهمام وقد يقال تصحيحه عليه الصلوة والسلام ان اريد في احكام الآخرة فسلم وكلامنا في تصحيحه في احكام الدنيا والآخرة حتى لا ترث اقاربه الكفار ونحو ذلك ولم ينقل انه صلى الله عليه وسلم صححه في حق هذه الاحكام بل في العبادات فانه كان يصلي معه على ما هو ثابت ونحو ذلك نعم لو نقل من قوله صلى الله عليه وسلم صححت

من سبع او ثمان او عشر ... بين على اختلاف الروايات قالوا صحح النبي عليه السلام فانه كان يصلي معه ... يقال ان تصحيحه في احكام الآخرة فقط ... الشافعي ... في تصحيحه في احكام الدنيا والآخرة حتى لا ترث اقاربه الكفار ونحو ذلك

انه صلى الله عليه وسلم ... الاحكام ... تصحيح ... الاسلام ... سيكون ... التعلق بالاسلام ... منه

اسلامه امكن ان يصرف اليه باعتبار الجهتين لكن لم ينقل ذلك وقد اورد هذا
السؤال على خلاف هذا الوجه وعلى ما ذكرنا هو الوجه انتهى قلت وللقائل ان يقول
تصحيح اسلامه في حق الصلوة تصحيح ظاهر له ولانه في سائر الاحكام المختصة بالاسلام
دنيا واخرى ومن ثمه حكم باسلام كافر صلى الى قبلتنا في جماعتنا حتى يجري عليه
سائر الاحكام المتعلقة بالاسلام فلا يحتاج في تصحيحه في سائر الاحكام الاسلامية
نقل تصحيحه في كل حكم منها فانتفى القول بانه يصح في احكام الآخرة لا الدنيا كما
ذهب اليه الشافعي وزفر ثم قال صاحب الكشف وكلامنا في صبي عاقل يناظر
في وحدانية الله تعالى وصحة رسالة الرسول صلعم ويلزم الخصم على وجه لا يبقى
له في معرفته شبهة والله اعلم كذا في التقرير شرح التحرير قال فخر الاسلام البزدوي
والقاضي ابو زيد وشمس الائمة الحلواني وموافقوهم بثبوت اصل وجوب الايمان
عليه اي على الصبي لسببية حدوث العالم بما فيه من الآيات الدالة على الوحدانية لله
تعالى للنفس وجوب الايمان لان الوجوب لا يثبت بالامر لتعلق صحته بكون المامور من اهل الفهم بل
باسبابه اذا لم يخل الوجوب عن حكمة وتضمن فائدة والامر بعد ذلك لالتزام
اداء الواجب في الذمة بسبب الوجوب وسبب وجوب الايمان حدوث العالم
لا وجوب الاداء اي لا ثبوت وجوب اداء الايمان عليه لان وجوب الاداء
بالخطاب والصبي ليس باهل للخطاب لان اهلية الصبي للخطاب منوطة بكمال العقل
واعتداله وهو لا يثبت الا بالبلوغ قال فخر الاسلام في اصوله لا تكليف ولا خطاب
على الصبي بمجرد العقل انتهى وهذا القول من فخر الاسلام مشابه لقول استاذ
الاستاذ الذي ظننته عجبا منه في صدر الباب الاول من المقالة الثانية

ولا صحة له لان الكلام في ذلك المقام في وجوب الاداء الذي فيه التكليف لا في نفس
الوجوب الذي قال فخر الاسلام بثبوته على الصبي العاقل ههنا فاذا اسلم
الصبي عاقلاً وقع اسلامه فرضاً لان صحته لا تتوقف على وجوب الاداء
بل على مشروعيته كصوم المسافر اي كما اذا صام المسافر في رمضان
وقع الصوم منه فرضاً ثم هو في نفسه غير متنوع الى فرض ونفل بل لا يحتمل النفل
اصلاً فلا يجب على الصبي العاقل تجديده اذا تجديد اسلامه حال كونه بالغاً
كما لا يجب على المسافر الصائم في السفر تجديد صومه في الحضر وهذا كتعجيل الزكوة
بعد السبب لوجوبها فصار اداء الايمان في حقه كتعجيل الزكوة من المكلف بعد
وجوبها قبل وجوب ادائها عليه فان قيل جواز تعجيل الحكم بعد تحقق سبب وجوبه
قبل وجوب ادائه يتوقف على السمع لان سقوط ما سيجب اذا وجب بفعل قبل
الوجوب على خلاف القياس قلنا نعم وقد وجد وهو اسلام علي كما عرفت اي انه لا
يصلح عذراً في سقوط وجوب الاداء لان وجوب الاداء مما يحتمل السقوط بعد البلوغ
بعذر النوم والاغماء بخلاف نفس الوجوب فان نفس الوجوب لا يحتمل السقوط
بحال والصبي لا ينافيه فيبقى نفس الوجوب ولهذا لو اسلمت امرأة الصبي وهو
باباه بعد ما عرضه القاضي عليه يفرق بينهما كذا ذكر التفتازاني في التلويح ونفاه
اي اصل وجوب الايمان عن الصبي العاقل شمس الائمة السرخسي كما نص عليه
ابن امير الحاج في التقرير وصاحب الكشف وغيرهما فقال لا وجوب على الصبي
ما لم يبلغ وان عقل لعدم حكمه اي حكم اصل الوجوب وهو اي حكم
اصل الوجوب وجوب الاداء ولا يثبت وجوب الشيء بدون حكمه والكائن

سبب الوجوب ومحله قائما لكن لو ادى الايمان بالاقرار مع التصديق وقع
الايمان المودى فرضا لان عدم الوجوب انما كان بسبب عدم الحكم فقط و
الا فالسبب والمحل قائم فاذا وجد الحكم الذى هو الاداء وجد الوجوب المقتضى
الاداء كما قدمناه من صوم المسافر وكاداء صلوٰة الجمعة فى حق من لا تجب عليه
فانه يصير به مؤديا للفرض وان لم يكن وجوبها ثابتا فى حقه قبل الاداء و ذكر
ابن امير الحاج فى التقرير فيه اى فيما ذهب اليه شمس الائمة السرخسى نظر لانا
لا نسلم ان حكمه اى حكم اصل الوجوب ذلك اى وجوب الاداء بل
ذلك اى وجوب الاداء حكم الخطاب المتعلق بالمكلف الا ترى الى
ان النائم والمغمى عليه يجب عليهما القضاء فلا بد من الوجوب مع انه لا وجوب
للاداء عليهما البتة فلو كان وجوب الاداء من احكام اصل الوجوب لم يتحقق الوجوب
ههنا بدون وجوب الاداء واذا لم يكن وجوب الاداء حكم اصل الوجوب كيف
يلزم من انتفاء وجوب الاداء انتفاء اصل الوجوب فانما حكمه اى
حكم اصل الوجوب صحة الاداء عن الواجب يعنى اذا اداه تقع مسقطا
للواجب ودافعا عن توجه الخطاب اليه وصحة الاداء متحققة فى الصبى العاقل فيثبت
اصل الوجوب لوجود المقتضى وعدم المانع ولهذا قال ابن الهمام فى التحرير الاولى

يعنى قول فخر الاسلام اوجه **مسئلة** العقل شرط التكليف اذ به
اى بسبب العقل الفهم اى فهم الخطاب وهو شرط التكليف فالقول باشتراط
الفهم يستلزم اشتراط العقل الذى به الاهلية للتكليف ولما اطلق الحكماء وغيرهم
لفظ العقل على معان كثيرة احتيج الى تفسيره بما هو المراد منه ههنا فاقول ان الحنفية

كفخر الاسلام وصدر الشريعة وابن الهمام ومن قبلهم وبعدهم قالوا ان العقل
نور في بدن الآدمي يضيء به طريق يبتدء به من حيث ينتهي اليه درك الحواس
فيبتدي المطلوب للقلب فيدركه القلب بتامله بتوفيق الله تعالى عزوجل
ومعنى ذلك انها قوة للنفس بها ينتقل من الضروريات الى النظريات فقولهم
نور اي قوة شبيهة بالنور في انه بها يحصل الادراك يضيء اي يصير ذا ضوء
اي بذلك النور طريق يبتدء به اي بذلك الطريق والمراد به الافكار وترتيب
المبادي الموصلة الى المطالب ومعنى اضاءتها صيرورتها بحيث يهتدي القلب
اليها ويتمكن من ترتيبها وسلوكها توصلا الى المطلوب وقولهم من حيث ينتهي اليه
متعلق يبتدء والضمير في اليه عائد الى حيث اي من محل ينتهي اليه ادراك
الحواس فيبتدي اي يظهر المطلوب للقلب اي الروح المسمى بالقوة العاقلة
والنفس الناطقة فيدركه القلب بتامله اي التفاته اليه والتوجه نحوه بتوفيق
الله تعالى والهامه لا بتاثير النفس وتوليدها فان الافكار معدات للنفس و
فيضان المطلوب انما هو بالهام الله سبحانه وتعالى كذا في التلويح وذلك
اي العقل متفاوت في افراد الناس بحسب الفطرة بالاجماع وبشهادة
من الآثار ولا يناط التكليف بكل قدر من العقل بل رحمة الله اقتضت
ان يناط بقدر معتد به فانيط التكليف بالبلوغ اي بلوغ الآدمي حال
كونه عاقلا غير مجنون لان البلوغ مع العقل مرتبة كمال العقل فلهذا اعتاد
ويعرف كونه عاقلا بالصادر عنه من الاقوال والافعال فان كانت على سنن الاول
كان معتدل العقل والا كانت متفاوتة كان قاصر العقل فالتكليف دائر عليه

اى على البلوغ عاقلا وجودا وعدما قال البيهقى فى السنن الصغرى نحوه

فى المعرفة الاحكام انما تعلقت بالبلوغ بعد الهجرة وقبلها

اى قبل الهجرة الى عام الخندق كانت تتعلق بالتمييز انتهى وكان

عام الخندق بعد الهجرة سنة رابعة او خامسة على اختلاف الرواية قيل فى

قول البيهقى نظر لانه قد ثبت فى الصحاح ان جابرا وابن عمر رضى الله عنهما

عرضا على رسول الله صلعم يوم احد وهما دون خمس عشرة سنة فلم يقبلهما وعرضا

عليه صلعم يوم الخندق وهما ابنا خمس عشرة سنة فقبلهما ولم يردهما وهذا

دليل صريح على ان الجهاد لم يكن فرضا عليهما يوم احد فثبت اناطة الاحكام

قبل عام الخندق بالبلوغ وقول البيهقى تائيد لاناطة الاحكام بالبلوغ كذا

فى بعض الشروح وقال بركت الاله ابادى هذا بيان واقع انتهى واذا ثبت

اناطتها بالبلوغ فلا يجب اداء شئ على الصبى ولو عاقلا هذا هو مختار

فخر الاسلام فى اصوله والقاضى الامام ابى زيد فى التقويم وهو الصحيح لان الايجاب

على الصبى مخالف لظاهر النص كما سياتى ولظاهر الرواية ايضا كذا فى الكشف

خلافا لابى منصور الماتريدى وكثير من مشائخ العراق من الحنفية والمعتزلة

فى وجوب الايمان اى وجوب اداء الايمان فانهم ذهبوا الى عقاب

اى عقاب الصبى العاقل بتركه اى ترك الايمان لمساواة الصبى العاقل

البالغ فى كمال العقل وانما عذر فى اعمال الجوارح لضعف البنية بخلاف

عمل القلب غير ان عند هؤلاء المشائخ كمال العقل معرف للوجوب كالخطاب

والموجب هو الله تعالى بخلاف المعتزلة فان العقل عندهم موجب بذاته كما

ان العبد یوحد لا فعاله كذا فی التقریر و فی الكشف قالوا انما وجبت معرفة الله
تعالی علی العاقل البالغ باعتبار ان عقله كامل بحیث یحتمل الاستدلال
فاذا بلغ عقل الصبی ہذا المبلغ كان ہو و البالغ سواء فی وجوب الایمان
وانما التفاوت بینهما فی ضعف البنیة و قوتها فیظہر التفاوت فی عمل الاركان
لا فی عمل القلب انتہی و ایضاً فیہ قلت و ہذا القول موافق لقول الفریق
الاول یعنی المعتزلة من حیث الظاہر سوی انہم یجعلون نفس العقل موجبا
و ہولاء یقولون الموجب ہو الله تعالی و العقل معرف كالخطاب انتہی و ذكر
الامام نور الدین فی الكفایة ان وجوب الایمان بالعقل مروی عن ابی حنیفة
رحمه الله و ذكر الحاكم الشہید فی المنتقی عن ابی یوسف عن ابی حنیفة انه قال
لا عذر لاحد فی الجہل بخالقه لما یری من خلق السموات و الارض و خلق
نفسه و سائر خلق ربه اما فی الشرائع فمعذور حتی تقوم به الحجة و خلافاً
للقاضی ابی زید الدبوسی حیث قال القاضی ابو زید فی التقویم بوجوب
جمیع حقوق الله تعالی من الایمان و غیرہ علیه ای علی الصبی العاقل
الا ان الاداء سقط بعذر الصبی لقصور البدن و الدلیل لنا اولا قوله
صلی الله علیه و اله وسلم رفع القلم عن ثلثة عن النائم حتی
یستیقظ عن نومه و عن الصبی حتی یحتلم ای یبلغ و عن المجنون
حتی یعقل رواہ ابو داؤد و النسائی و الحاكم و صححاہ معناہ كما قال
النووی امتناع التكلیف لا انه رفع بعد وضعه انتہی و صح ان یكون الرفع
بالنسبة الی الممیز بعد الوضع و الله تعالی اعلم و جیب عنه بحمل الحدیث

على الشرائع دون الايمان كما قال العراقيون وللقاضى ابى زيد ان يقول
النائم اصل الوجوب ثابت عليه وان سقط عنه الاداء بعذر النوم فلو دل
رفع القلم على نفى اصل الوجوب لدل فى النائم ايضاً وهو خلاف
الاجماع ولما كان يرد ان الصبى العاقل اذا لم يجب عليه الايمان ينبغى ان
لا يعرض عليه السلام ولا يضرب على الصلوة بعد اسلامه وجنته مع انه يعرض
الاسلام ويضرب على الصلوة اجاب عنه بقوله وعرض الاسلام
عليه اى على الصبى بعد اسلام زوجته لصحته اى لصحة الاسلام
من الصبى لا لوجوبه اى لا لوجوب الاسلام على الصبى وضربه اى
ضرب الصبى لعشر على الصلوة بسبب تركها لقوله صلى الله عليه وسلم
مروا الصبى بالصلوة اذا بلغ سبع سنين واذا بلغ عشر سنين فاضربوه
عليها قال الترمذى حسن صحيح وصححه ابن خزيمة والحاكم على شرط مسلم تاديبا
ليتخلق باخلاق المسلمين وللاعتياد اى ليعتاد الصلوة فى المستقبل
فهو نفع من المنافع كالبهيمة اى كضربها على بعض الافعال فقد صلى الله عليه
وآله وسلم تضرب الدابة على النفار ولا تضرب على العثار رواه ابن عدى
فى الكامل الا انه ذكر انه من مناكير عباد بن كثير كذا فى التقرير شرح التحرير لا
تكليفاً اى لا للتكليف وكونه مكلفاً بالصلوة و الدليل لنا ثانيا عدم
الفساخ نكاح المراهقة اى التى قاربت البلوغ ولم تبلغ هذا فى
فى اللغة واما عند الفقهاء فهى التى بلغت ادنى مدة البلوغ وهى سبع سنين
ولم تبلغ اذا كانت بين الوين مسلمين تحت زوج مسلم لعدم وصفه اى

الایمان لیعنی لعدم بیان المراہقۃ صفۃ الایمان اذا عقلت و استوصفت بالایمان فلم تقدر علی وصفہ ذکرہ فی الجامع الکبیر فلو کان الصبی العاقل مکلفاً بالایمان لبانت من زوجہا بخلاف البالغۃ فانہا اذا استوصفت بالایمان فلم تقدر علی وصفہ ینفسخ نکاحہا اقول و فیہ ای فی ہذا الدلیل انہ ای عدم انفساخ نکاح المراہقۃ لعدم وصفہ لایبطل مذہب القاضی ابی زید کانہ لا یدل علی نفی اصل الوجوب ای وجوب الایمان عن المراہقۃ العاقلۃ فیحتمل ان یثبتہ اصل وجوب الایمان علیہا و یسقط اداء الایمان عنہا بعذر الصبی فعدم انفساخ نکاح المراہقۃ مع عدم وصف الایمان لعدم وجوب اداء الایمان علیہا لا لعدم اصل الوجوب علیہا والحجۃ لنا علی القاضی ابی زید خاصۃً انہ لو کان جمیع حقوق اللہ واجباً علیہ ای علی الصبی العاقل ثم سقط الوجوب بعد ثبوتہ لعذر الصبی دفعاً للحرج اذ لا یتوجہ علیہ الخطاب بالاداء فی حال الصبی والقضاء مستلزم للحرج البین لکان الصبی الاتی بجمیع حقوق اللہ کالصلوۃ والصوم وغیرہما من العبادات مودیاً للواجب کالمسافر اذا صام رمضان فی السفر واللازم وہو کون الصبی الاتی بہ مودیاً للواجب باطل اتفاقاً اذ الکل متفقون علی ان العبادات التی یاتی بہا الصبی العاقل نافلۃ وحیث لم یقع المودی عن الواجب بالاتفاق دل علی انتفاء الوجوب اصلاً و لما کان ہہنا مظنۃ سوال وہو انہ لا ملازمۃ بین اطراف الشرطیۃ اعنی بین قولہ لو کان واجباً علیہ ثم سقط الوجوب دفعاً للحرج و بین قولہ لکان الاتی مودیاً للواجب

قولہ اصل الوجوب آہ ای وجوب الاداء بل یحتمل ان یکون الاداء ساقطاً بعذر الصبی ۱۲ منہ رح

قولہ دفعاً للحرج آہ لان الصبی زمان اللہو واللعب فالاشتغال بالعبادات فیہ حرج ۱۲ منہ رح

اذ یجوز ان یکون اسقاط العبادات عن الصبی من قبیل اسقاط الرکعتین فی الرباعیۃ
عن المسافر وظاہر ان المسافر اذا اتی بالرکعتین الاخریین فی الرباعیۃ لایکون
مؤدیا للواجب اجاب عنہ بقولہ ولیس سقوط وجوب حقوق اللہ عن الصبی
رخصۃ اسقاط کسقوط وجوب الرکعتین فی الرباعیۃ عن المسافر لعدم
الاثم للصبی فی اتیان حقوق اللہ تعالی بالاتفاق وفی رخصۃ الاسقاط
یکون الاثم فی الاتیان عندنا کما اذا صلی المسافر اربعا یاثم فلاتیہ فیہ فانہ
دقیق وقیل اشارۃ الی ان عدم الاثم لایدل علی کونہ رخصۃ اسقاط اذ لایلزم
ان یاثم فی کل ما ہو رخصۃ اسقاط کالمسافر اذا ادی اربعا فانہ لایاثم باداء
الرکعتین الاخریین بل یکون مسیئا بالجمع بین النفل والفرض فی تحریمۃ واحدۃ
وکذا صاحب الخف اذا ادخل الماء داخل الخف وغسل الرجلین لایکون
آثما نعم عدم اداء الواجب لازم کل رخصۃ الاسقاط وہو عین المتنازع فیہ
مسئلۃ الاہلیۃ اہلیۃ الانسان للشیء صلاحیتہ لصدور ذلک
الشیء وطلبہ منہ وہی فی لسان الشرع عبارۃ عن صلاحیتہ للحکم وہی ضربان
اہلیۃ الوجوب واہلیۃ الاداء فاہلیۃ الوجوب عبارۃ عن صلاحیتہ لوجوب الحقوق
المشروعۃ لہ وعلیہ واہلیۃ الاداء عبارۃ عن صلاحیتہ لصدور الفعل منہ علی وجہ
یعتد بہ شرعا ثم اہلیۃ الاداء نوعان کاملۃ بکمال العقل والبدن وہو یکون
عند کونہ عاقلا بالغا فیلزم الاداء علیہ عند ہذہ الاہلیۃ وقاصرۃ لقصور
العقل والبدن کلیہما کالصبی الغیر العاقل او احدہما ای احد من العقل
والبدن کالصبی العاقل فان بدنہ قاصر والمعتوہ البالغ وہو البالغ الذی

لايميز بين النفع والضرر ويخلط في كلامه فبعض كلامه يشبه كلام العقلاء وبعضه يشبه كلام المجانين فعقله قاصر والكان بدنه كاملا بالبلوغ والثابت معها اي مع الاهلية القاصرة صحة الاداء بحيث لو ادى الفعل صح اداءه لا وجوب الاداء والتفصيل في الصبي ان ما يكون مع الاهلية القاصرة ستة لانه اما حق الله وهو اي حق الله ثلثة حسن محض اي لايحتمل حسنه القبح بان يسقط حسنه ويصير قبيحا غير مشروع بوجه وقبيح محض اي لايحتمل قبحه الحسن بان يسقط قبحه ويصير حسنا مشروعا بوجه وبين بين اي متردد بين الحسن والقبح بانه قد يحسن وقد يقبح واما حق العبد وهو ايضا ثلثة نافع محض بحيث لايكون فيه شائبة من الضرر وضار محض بحيث لايكون فيه شائبة من النفع ودائر بينهما اي بين النفع والضرر بحيث يكون نافعا بوجه وضارا بوجه آخر والاول اي ما هو حق الله تعالى وحسن محض لايحتمل حسنه القبح كالايمان لايسقط حسنه اي حسن الايمان وفيه اي في الايمان نفع محض للعبد لانه اي الايمان مناط سعادة الدارين من دار الدنيا والدار الآخرة اما سعادة دار الدنيا فلان العبد يصير بالايمان معصوم الدم ومحفوظا عن الجزية ومعززا بين المسلمين واما سعادة الدار الآخرة فانه يترتب عليه الثواب والخلاص عن عذاب الله تعالى واذا كان في الايمان نفع محض فيصح الايمان منه اي من الصبي لكون الايمان نفعا محضا لايشوبه ضرر واهلية الصبي للثواب وكيف لايصح الايمان من الصبي والفرض ان الايمان وجد من الصبي حقيقة فكذا حكما وتخلف الوجود الحكمي عن الوجود الحقيقي انما يكو

للحجر عنه بالشرع والحجر ای المنع للصبی من الایمان وعدم اعتبار ایمانه من
الشرع لم یوجد لحسن الایمان حسنا لایحتمل ان یکون قبیحا بحال ولو کان
محجورا عنه لکان قبیحا من ذلک الوجه ولکونه نفعا محضا لایشوبه ضرر و
لایلیق هذا المنع بالشرع فان الشارع حکیم والحکیم لایلیق به ان یحجر عما هو
مناط سعادة الدارین ولما کان یرد ههنا سوال وهو ان الایمان کیف
یکون فیه نفع محض مع انه قد یکون فیه ضرر فی احکام الدنیا کحرمان المیراث عن
مورثه الکافر والفرقة بینه وبین زوجته المجوسیة ولاشک فی انهما ضرران
حصلا بسبب الایمان فانه لو لم یؤمن لما حرم من المیراث ولا انفسخ نکاح زوجته
اجاب عنه بقوله وضرر حرمان المیراث للصبی المومن من مورثه الکافر
و فرقة النکاح بین الصبی المؤمن وزوجته المجوسیة لکفر القریب
ای قریب الصبی وهو مورثه وهذا فی حرمان المیراث و لکفر الزوجة ای زوجة الصبی
وهذا فی فرقة النکاح لابسبب ایمان الصبی فهما مضافان الیهما لا الیه لان الاسلام شرع
عاصما للحقوق لا قاطعا لها فحاصله منع کون الضرر فی الایمان بانا لانسلم
ان هذین الضررین اللذین لحقا للصبی بعد الایمان لسبب الایمان بل لبقاء قریبه
و زوجته کافرین فانهما لو لم یبقیا علی الکفر بل اسلما معه لم یحرم الصبی من
المیراث ولم ینفسخ النکاح ولو سلم لزوم ذلک للایمان بان کل واحد من الضررین اعنی
حرمان المیراث و فرقة النکاح بسبب ایمان الصبی فحکم الشیء الموجب ثبوت
ذلک الشیء صحته محکم وضع الشیء مثل ذلک الحکم لا حکم یلزم الشیء من حیث
انه من ثمراته تبعا لا قصدا و وضع الایمان لیس لحرمان المیراث و الفرقة

بين الزوجة وبينه وان لزم حرمان الميراث والفرقة عند الاباء بانهما من
ثمراته ولوازمه الثابتة لوجوده بل ومنعه لسعادة الدارين فهو اى
ضرر حرمان الميراث وفرقة النكاح بسبب الاباء بالتبع اى تبعا
لوجوده لا قصدا اليه يعني لزومه من ضرورة الحكم بصحة الايمان لانهما من
لوازمه لا ان يكون الحكم بصحة الايمان لاجله قصدا اليه وكم من شيء
ثبت تبعا لا قصدا ولا يعد الضرر التبعي فيكون في الايمان نفع
محض مع ان الاسلام موجب لارث الصبي من مورثه المسلم فلم يكن لازمه
محصورا في حرمان الميراث وليعود ملك نكاحه اذا كانت زوجته اسلمت
قبله فيتعارض النفع والضرر ويتساقطان فيبقى الاسلام في نفسه نفعا
محضا وصار هذا كقبول هبة القريب من الصبي يصح مع ترتب
العتق اى عتق القريب على قبول الصبي يعني اذا كان قريبا للصبي ذو رحم
محرم من الصبي عبد الشخص فوهب هذا الشخص ذلك القريب للصبي
فقبل الصبي يصح قبول الصبي تلك الهبة ويصير ذلك القريب معتقا
على الصبي وعتق القريب على الصبي ضرر محض للصبي لزم الهبة وقبولها تبعا
لوجودها لان الحكم الاصلي للهبة انما هو الملك بلا عوض لا العتق المرتب
عليها فالعتق لزم من خارج وهو مملوكية القريب بالتبع والثاني
اى ما هو حق الله تعالى وقبيح لا يحتمل قبحه الحسن كالكفر فانه قبيح من
كل شخص في كل حال والمراد من كونه حق الله تعالى ان حرمته كحرمة الزنا و
حرمة شرب الخمر والقياس ان لا يصح الكفر من الصبي لانه ضرر

قوله فهو بالتبع لان ومنع الايمان لسعادة الدارين ويلحق به الى الله مع ارباب الشقاوة يترتب عليها الحاصل تبعا لوجوده ١٢ منه رحمه الله تعالى

محض لایشوبہ منفعۃ وذلک لایصح من الصبی کاعتاق عبدہ وطلاق
امرءتہ وہبۃ مالہ والدلیل علیہ انہ لو ارتد فی الصبے وبلغ کذلک لا یقتل
ولو صحت ردتہ لوجب قتلہ بعد البلوغ وعلیہ ای علی عدم صحۃ
الکفر من الصبی الشافعی وابو یوسف آخرا وفی المبسوط وہو روایۃ
عن ابیحنیفۃ لکن یصح الکفر من الصبے العاقل فی احکام الدنیا والآخرۃ
استحسانا عندنا ای عند ابیحنیفۃ ومحمد رحمہما اللہ تعالی وفی احکام
الآخرۃ یصح الکفر من الصبی العاقل اتفاقا بین ابیحنیفۃ ومحمد وبین
ابی یوسف والشافعی علی ما یشیر الیہ عبارۃ شمس الائمۃ السرخسی فی اصول
الفقہ وان کان اطلاق لفظ المبسوط والاسرار یدل علی عدم الصحۃ عند ابی یوسف
والشافعی فی احکام الآخرۃ ایضا والاول ہو الصحیح لان دخول الجنۃ مع
الشرک حقیقتہ والعفو عن الکفر من غیر توبۃ خلاف العقل والنص کذا فی
کشف البزدوی وذکر فی اصول فخر الاسلام وشروحہ والتنقیح متن التوضیح
وشرحہ التلویح والتقریر شرح التحریر فی وجہ صحۃ الکفر من الصبے العاقل
فی احکام الآخرۃ اتفاقا ما حاصلہ وان لم یصح الکفر من الصبی العاقل بل
عفی عنہ وجعل مومنا لصار الجہل باللہ تعالی علما بہ لان الکفر جہل باللہ تعالی
وصفاتہ واحکامہ علی ما ہی علیہ والجہل لا یجعل علما فی حق العباد فکیف فی
حق رب الارباب فیصح الکفر منہ فی حق احکام الآخرۃ لان العفو عن الکفر و
دخول الجنۃ مع الکفر ممن یعتبر ادراکہ بعقلہ وصحۃ درکہ حالیہ یرد بہ شرع
ولا حکم بہ عقل وجہ الاستحسان ان الکفر محظور مطلقا لا یحتمل المشروعیۃ

قولہ اتفاقا ای ان
الحکم بالتخفیف والعذاب
علی ان الکافر بالکبیر
لاثر بالنسبۃ
الصبی العاقل
تاکیدہ ولا یمنعہ
رحمہم اللہ
تعالی

بحال ولشخص فيستوي فيه البالغ والصبي فلا يسقط لعذر غيره سموع
لان عذر صبي عاقل مناظر في التوحيد وصحة الرسالة ملزم للخصم على وجه
لا يبقى في معرفة شبهة لا يسمع وهذا الوجه ذكره ابن امير الحاج في التقرير و
صاحب الكشف البزدوي وجه الاستحسان ان الصبي في حق الردة بمنزلة
البالغ انما يحكم بردته لتحققها منه وكونها محظورة لا لكونها مشروعة لانها
لا تحتمل ان تكون مشروعة بحال ولانها تتحقق من الصبي العاقل كالايمان ويثبت الخطر في حقه لانها
لا يحتمل ان لا تكون محظورة في وقت من الاوقات ولا في حق شخص من الاشخاص
واذا كان كذلك وجب الحكم لصحتها منه ولم يمتنع ثبوتها بعد الوجود حقيقة
للحجر شرعا فان البالغ محجور عن الردة كالصبي ولم يسقط حكمها بعذر الصبي
لانه لا يسقط بعد البلوغ لعذر من الاعذار فكذا بعذر الصبي قال الشيخ
ابو الفضل الكرماني انما حكمنا بردته ضرورة الحكم باسلامه لان الاسلام
ما يوجد من العبد من اختيار منه وذلك متصور الترك منه وترك الاسلام
بعد وجوده هو الردة فتبين من الصبي امرءته اي امرءة الصبي المسلمة
ويحرم الصبي الميراث من مورثه المسلم بالردة تبعا للحكم لصحتها
لان هذه الاحكام من توابعها لا قصد الضرر في حقه اذ هو غير جائز فلم يصح
العفو عن مثل هذا الامر العظيم الذي لا يحتمل العفو لوجه لو اسقطه لزوم هذه
الاحكام كما اذا ثبت الارتداد تبعا لابويه بان ارتدا ولحقا به بدار الحرب
ولزمه هذه الاحكام حيث لا يمتنع ثبوته بواسطة لزومها كذا في كشف البزدوي
والتقرير شرح التحرير ولما كان يرد على ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى

في مسئلة ردة الصبي فانهما حكما بصحة ارتداد الصبي في حق حرمان الميراث
ووقوع الفرقة ثم لم يحكما بصحة الارتداد في وجوب قتل الصبي اجاب عنه
وانما لم يقتل الصبي بالارتداد وان صح ارتداده عندهما بل قيد
وحبس لانه اي القتل للمرتد ليس بجزاء الارتداد بل قتل المرتد بالحرابة
لاهل الاسلام ولهذا لا يثبت القتل في حق النساء وكذا في حق اصحاب الاعذار
كالزمنى والعميان في رواية وهو اي الصبي ليس من اهلها
اي اهل الحرابة لضعف البنية فلا يجب عليه جزاء ها كما لا يجب على المرأة
لانها ليست من اهلها ولان ما وجب جزاء وعقوبة في الدنيا يبتني على
الاهلية الكاملة لا على القاصرة ولا يلزم عليه جواز ضربه عند اساءة الادب
مع انه نوع جزاء ولا جواز استرقاقه مع ان الاسترقاق عقوبة وجزاء
على الكفر على ما عرف لان الضرب عند اساءة الادب تاديب للرياضة في المستقبل
بمنزلة ضرب الدواب لا جزاء على الفعل الماضي وكذا استرقاقه ليس بطريق
الجزاء ولكن باعتبار ان ما هو مباح غير معصوم محل للتملك كالصيود وذراري
اهل الحجار بهذه الصفة ولا يقال زوال العصمة التي هي كرامة يكون بطريق
الجزاء فينبغي ان لا تزول عن الصبي لانا نقول زوالها بمنزلة زوال الصحة
بالمرض والحيوة بالموت والغناء بالفقر واحد لا يقول ان ذلك جزاء بطريق
العقوبة اليه اشار شمس الائمة رحمه الله وكان ينبغي ان يقتل اذا بلغ مرتدا كما هو
جواب القياس لوجود الارتداد بعد الاسلام وزوال العذر وهو الصبا وتحقق
معنى المحاربة بعد البلوغ ولكن في الاستحسان لا يقتل الصبي المرتد بعد

البلوغ ويجبر على الاسلام لان فى صحة اسلامه اى اسلام الصبى حال الصبى خلافا بين العلماء ومن قال لصحة اسلامه فكفره ردة عنده ومن قال لعدم صحة اسلامه فكفره ليس بردة عنده فاورثت هذا الخلاف الشبهة فى ارتداده فهذه الشبهة صارت شبهة فى قتله فتكون مسقطة له اذ الحد وتندرء بالشبهات الا انه لو قتله انسان قبل البلوغ او بعده لا يغرم شيئا لان من ضرورة صحة ردته اهدار دمه وليس من ضرورتها استحقاق قتله كالمرتدة اذا ارتدت لا تقتل ولو قتلها انسان لا يلزمه شئ كذا فى المبسوط والثالث اى ما هو حق لله تعالى متردد بين الحسن والقبح كالصلوة واخواتها من العبادات البدنية كالصوم والحج فانها اى الصلوة واخواتها مشروعة وحسنة فى وقت كالاوقات المعينة لها دون وقت كوقت طلوع الشمس واستوائها وغروبها فى حق الصلوة ويوم العيد وايام التشريق فى حق الصوم وحكم هذا انها تصح مباشرته اى مباشرة الصبى بها للثواب اى لمصلحة ثوابها فى الآخرة والاعتياد اى اعتيادها واداءها بعد البلوغ بحيث لا يشق عليه فى الدنيا بلا عهدة اى بلا لزوم عليه فلا يلزم على الصبى بالشروع المضى فيها كما يلزم على البالغ فانه يلزمه المضى فيها واتمامها حتى لو افسدها عصى ولا يلزم على الصبى بالافساد بعد الشروع قضاءها كما يلزم على البالغ فانه يلزمه القضاء بالافساد لان هذه العبادات قد شرعت فى حق البالغ فى الجملة كذلك اى كما شرعت فى حق الصبى بلا لزوم

۳۰۰

نیک نام شرعًا کی
شرعًا یا اس کے
بعض اوقات
درمیان اچھائی اور برائی
بیچ حسن و قبح
مستحسن ہے
الحمد للہ تعالیٰ

مع وجوب القضاء فان البالغ اذا شرع فی هذه العبادات علی ظن
انها علیه ثم تبین انها لیست علیه یصح منه الاتمام مع فوات صفة اللزوم
حتی اذا افسدها لا یجب علیه القضاء فکذا الصبی فی هذا المعنی وکذلک
لا یلزم علی الصبی جزاء محظور احرامه ای احرام الصبی اذا ارتکب
محظور احرامه کما یلزم علی البالغ اذا احرم للحج واتی لما هو محظور وممنوع
موجب للجنایة جزاء هذه الجنایة لان فی الزامه ایجاب ضرر وذلک یبتنی علی
الاهلیة الکاملة بخلاف ما کان مالیاً من العبادات کالزکوة فانه
لا یصح منه ای من الصبی اداءه لان فیه ای فی اداءه ضرراً
بالصبی فی العاجل باعتبار نقصان ماله فیبتنی ذلک علی الاهلیة الکاملة لا علی
علی القاصرة والرابع ای ما هو حق للعبد وهو نفع محض کقبول الهبة
والصدقة فان النفع فیه ظاهر اذ لو قبل یدخل المال فی ملکه ولو لم یقبل لم یدخل
والضرر فیه منتف تصح مباشرته ای مباشرة القسم الرابع منه ای
من الصبی لان التصحیح حکم بناء علی وجود الاهلیة القاصرة اذ الاهلیة القاصرة کافیة لاداء ما هو نفع
محض بلا اذن ولیه ای ولی الصبی لانه ای القسم الرابع نفع محض
والولی انما جعل ولیا لان لا یتضرر بالغرامات فتختص الحاجة الی الاذن فیما
یحتمل المضرة واما ما هو نافع محض فلا یحتاج فیه الیه کما ان قبول بدل الخلع
من العبد المحجور بان خالع امرأته علی مال وقبضه منها بغیر اذن مولاه یصح
لان حجره عما فیه ضرر او توهم ضرر له وهذا نفع محض فی حقه فلا یتوقف علی
اذنه ولا یظهر الحجر فیه ولذلک ای لصحة مباشرة ما فیه نفع محض من الصبی

بغیر اذن الولی تجب اجرة الصبی المحجور ای الممنوع عن التصرف غیر

المأذون من الولی اذا اجر الصبی المحجور نفسه وعمل مع بطلان العقد

ای عقد الاجارة یعنی لا یجوز للصبی المحجور ان یواجر لنفسه لان الاجارة عقد معاوضة

متردد بین الضرر والنفع کالبیع فلا یملکه الصبی المحجور علیه وانما ذلک الی الولی

ولهذا لا یستحق تسلیم النفس بهذا العقد لما فیه من معنی الضرر فاذا عمل الصبی

وفرغ من العمل ففی القیاس لا اجر له لان العقد لم یصح ووجوب الاجرة

باعتباره فاذا فسد لم یجب الاجر وفی الاستحسان وجب الاجر له لان هذا العقد

یتمحض منفعة بعد اقامة العمل فانا لو اعتبرنا العقد یستوجب الاجر ولو لم نعتبره

لم یجب له الاجر والصبی لا یکون محجورا عما یتمحض منفعة کقبول الهبة والصدقة

لان الحجر لدفع الضرر فیما لا ضرر فیه بوجه لا حجر کذا فی کشف البزدوی وفی التحریر

والتقریر ذکر فی وجه الاستحسان لانه ای البطلان عقده بغیر اذن ولیه

لحقه ای الصبی وهو ان یلحقه ضرر لانه عقد معاوضة متردد بین الضرر و

النفع فلا یملکه بدون اذن الولی فاذا عمل تمحض الاجر نفعا محضا وهو غیر محجور

فیه وتجب اجرة الصبی المحجور بلا اشتراط سلامة اذا کان الصبی المحجور من العمل

حرا حتی لو هلک فی العمل له الاجر بقدر ما اقام من العمل لان الحر لا یملک بالضمان اما

العبد المحجور اذا آجر نفسه بغیر اذن مولاه فتجب له ای لهذا العبد

الاجرة بشرط السلامة ای سلامة العبد من العمل فان هلک العبد

فی العمل فالقیمة ای فتجب علی المستاجر قیمة العبد یعنی ضمن المستاجر قیمة

العبد من یوم الغصب لانه غاصب له حین استعمله بغیر اذن مولاه فیملکه بالضمان

من حيث وجب عليه الضمان لا الاجر اى لا يجب على المستاجر الاجر لان الضمان والاجر لا يجتمعان وانما اوجبنا الاجر لنفع المولى ووجوب الضمان انفع له من لزوم الاجر بخلاف الصبى الحر فانه وان هلك فى العمل فله الاجر بقدر ما اقام من العمل لان الحر لا يملك بالضمان فلم يكن بد من ايجاب الاجر وكذلك اذا قاتل الصبى بغير اذن وليه لا شئ له فى القياس لانه ليس من اهل القتال وانما يصير اهلا له عند اذن وليه فيكون حاله كحال الحربى المستامن ان قاتل باذن الامام استحق الرضخ والافلا وفى الاستحسان استحق الرضخ بالراء المهملة والضاد والخاء المعجمتين اى ما دون السهم من الغنيمة لانه غير محجور عن النافع المحض واستحقاق الرضخ بعد الفراغ من القتال بهذه الصفة فيكون هو كالماذون فيه من جهة الولى مع عدم جواز شهود القتال اى حضور الصبى للقتال بدون الاذن اى اذن وليه بالاجماع وذكر فخر الاسلام فى اصوله وقال صاحب الكشف ما حاصله انه يحتمل ان يكون هذا اى استحقاق الرضخ استحسانا قول محمد لان عنده امان الصبى المحجور صحيح وذلك لا يصح الا ممن له ولاية القتال واذا كان له ولاية القتال كان مستحقا للرضخ عند الفراغ من القتال والدليل عليه ان محمدا رحمه الله لم يذكر هذه المسئلة الا فى السير الكبير واكثر تفريعاته مبنى على اصله كتفريعات الزيادات فاما عند ابى حنيفة وابى يوسف فلا يستحق شيئا لان امان الصبى المحجور ليس بصحيح عندهما فلم تكن له ولاية القتال ولهذا لا يحل له شهود القتال بدون الاذن بالاجماع فلا يستحق شيئا بالقتال كالحربى اذا قاتل والاصح ان هذا جواب الكل لما ذكرنا ان الحجر عن القتال لدفع الضرر وقد انقلب نفعا

بعد الفراغ فلا معنى للمنع من الاستحقاق واشار الى ضعف هذا الاحتمال ابن الهمام في التحرير حيث قال وقيل هو قول محمد وتابع ابن امير الحاج صاحب الكشف في ان استحقاق الرضخ قول الكل على الاصح حيث قال والاصح ان هذا جواب الكل لان المحجور عن القتال لدفع الضرر وقد انقلب نفعا بعد الفراغ منه فلا معنى للحجر من الاستحقاق لنفعه والخامس اى ما هو حق للعبد وهو ضرر محض كالطلاق ونحوه من العتاق والصدقة والهبة فانها ضرر محض في العاجل بازالة ملك النكاح والرقبة والعين من غير نفع يعود اليه فلا يملكه اى لا يملك الصبي الخامس ولو باذن وليه حتى لو طلق الصبي امرأته باذن الولي بالطلاق لا يقع الطلاق كما لا يملكه اى الخامس عليه اى على الصبي غيره اى غير الصبي كالولي والوصي والقاضي لان ولاية الغير عليه لنظر به وليس من النظر اثبات الولاية فيما هو ضرر محض في حقه قال صاحب الكشف كان المراد من عدم شرعية الطلاق والعتاق في حقه عدمها عند عدم الضرورة والحاجة فاما عند تحقق الحاجة اليه فهو مشروع قال شمس الائمة السرخسي في اصول الفقه زعم بعض مشايخنا رحمهم الله ان هذا الحكم غير مشروع اصلا في حق الصبي حتى ان امرأته اى امرأة الصبي لا يكون محلا للطلاق قال وهذا اى هذا الزعم وهم عندي فان الطلاق يملك بملك النكاح فهو من لوازمه فلا ينفك النكاح عن ملك الطلاق ولا ضرر للصبي فيه اى في ملك الطلاق واثبات اصل الملك وانما هو اى الضرر في الايقاع اى ايقاع الطلاق فانه يبطل ملك النكاح فينبغي ان لا يصح النكاح لكن ربما ينشأ من الزوجة مضرات شتية

فحينئذٍ لا ضرر في الايقاع فلو تحققت الحاجة اليه اي الى ايقاع الطلاق بان جُنّ

لدفع الضرر كان الايقاع صحيحاً من الصبي وبهذا تبين فساد قول من يقول

انا لو اثبتنا ملك الطلاق في حقه كان خاليًا عن حكمه وهو ولاية الايقاع فابطال ذلك الخالي

عن حكمه غير مشروع شرعًا كبيع الحر وطلاق البهيمة لانا لا نسلم خلوه عن حكمه اذ الحكم ثابت

في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت امرأته وعرض عنه الاسلام فابى فرق

بينهما وكان ذلك طلاقاً في قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى واذا ارتد وقعت

الفرقة بينه وبين امرأته وكان طلاقا في قول محمد واذا وجدت امرأته مجبوباً

فخاصمته في ذلك فرق بينهما وكان طلاقا عند بعض المشائخ كذا في الكشف

والتقرير ورأينا في الكشف واذا كاتب الاب او الوصي في نصيب الصغير

من عبد مشترك بينه وبين غيره واستوفى بدل الكتابة صار الصبي معتقاً

نصيبه حتى يضمن قيمة نصيب شريكه ان كان موسرا وهذا الضمان لا يجب الا

باعتاق فيكتفي بالاهلية القاصرة دون جعله معتقا للحاجة الى دفع الضرر

عن الشريك فعرفنا ان الحكم ثابت في حقه عند الحاجة فاما بدون الحاجة فلا يجعل

ثابتا لان الاكتفاء بالاهلية القاصرة لتوفير المنفعة على الصبي وهذا المعنى لا يتحقق

فيما هو ضرر محض ولما كان يرد ان اقراض القاضي مال الصبي ضرر محض لانه

قطع الملك عن العين ببدل في ذمة المستقرض ولا نفع فيه فهو من القسم

الخامس ولا يملك القسم الخامس على الصبي غير الصبي فكيف يملك القاضي الاقراض

على الصبي مع ان القاضي يملكه على الصبي اجاب عنه بقوله واما جواز اقراض القاضي ماله

اي مال الصبي من المليّ اي الغني لانه اي اقراض القاضي حفظ وصيانة

فرق بينهما وكان ذلك طلاقا في قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امرأته وكان طلاقا في قول محمد واذا وجدت امرأته مجبوباً فخاصمته في ذلك فرق بينهما وكان طلاقا عند بعض المشائخ كذا في التقرير ١٢ منه رحمه الله تعالى

لمال الصبي مع قدرة على الاقتضاء اي الاستيفاء من المستقرض
بعلمه من غير حاجة الى دعوى وبينة فان علم القاضي كاف في الحكم و
تحصيل المال منه فلا احتمال للجحود به عند علم القاضي بخلاف الاقراض من
غير الملي لانتفاء القدرة على الاقتضاء في الكشف صح الاقراض
من القاضي وصار به مسندا بالبدل لان الدين الذي على المستقرض بواسطة
ولاية القاضي يعدل العين وزيادة لان القاضي يمكنه ان يطلب مليا على خلاف
العادة ويقرضه مال اليتيم كما يقتضيه النظر والبدل مامون عن التوى باعتبار
الملاءة وباعتبار علم القاضي وامكان تحصيله المال منه من غير حاجة الى دعوى
وبينة فكان مصونا عن التلف فوق صيانة العين فان العين يعرضها التلف
باسباب غير محصورة فصار القرض ملحقا بهذا الشرط وهو ان يكون المقرض
قادرا على تحصيله بالمنافع الخالصة فلذلك كان القرض نظرا من القاضي له
ونفعا فيملكه على الصبي وضررا من الوصي لترجح جهة الشرع في حقه فلا يملكه
انتهى قال مولانا نظام الملة والدين في الشرح ينبغي ان لا يفتى بهذه الرواية
في زماننا لظهور الخيانة اليوم في القضاة لانهم قالوا ان فشاء الخيانة في
القضاء يقتضي ان لا يفتى بالاجزاء بعلم القاضي بخلاف الاب فانه لا يملك
اقراض مال ابنه الصبي من الملي لعدم القدرة على الاستيفاء لانه ما يتمكن
من تحصيل المال من المستقرض بنفسه فكان بمنزلة الوصي الا في رواية
يملك الاب اقراض مال ابنه الصبي من الملي لان الاب يملك التصرف في المال
والنفس فكان بمنزلة القاضي واما الاستقراض فقد ذكر في شرح الجامع الصغير

لقاضیخان رحمه الله تعالى الاب لو اخذ مال الصغير قرضاً جاز لانه يملك عليه
والوصي لو اخذ مال اليتيم قرضاً لا يجوز في قول ابي حنيفة وقال محمد لا باس به اذا
كان مليئا قادرا على الوفاء وذكر في احكام الصغار نقلا عن المنتقى انه ليس
للقاضي ان يستقرض مال اليتيم والغائب لنفسه والسادس اي ما هو حق العبد
متردد بين النفع والضرر ومحتمل لهما كالبيع فانه اذا كان رابحا كان نفعا اذا
كان خاسرا كان ضررا والاجارة فانها اذا كانت اقل من اجر المثل تكون
نفعا في حق المستاجر واذا كانت باكثر من اجر المثل كانت ضررا في حق المستاجر
وغيرهما من المعاوضات التي يوخذ فيها العوض كالنكاح والكتابة والشراء
والاخذ بالشفعة والاقرار بالغصب والاستهلاك والرهن فيها اي في
هذه الاشياء نفع مشوب باحتمال ضرر فبانضمام راي الولي باجازته
يندفع الاحتمال اي احتمال الضرر لان الولي لا يرى المصلحة الا فيما لا فيه
نفع غالبا فالتحق بما تمحض نفعا فيملك الصبي هذا القسم السادس معه
اي مع راي الولي لاندفاع الاحتمال المذكور ثم عند ابي حنيفة لما
انجبر المقصور اي قصور راي الصبي بالاذن اي باذن الولي ورايه
كان الصبي الماذون كالبالغ في نفاذ التصرفات فيملك الصبي هذا
القسم بغبن فاحش وهو ما لا يدخل تحت تقويم المقومين
مع الاجانب باتفاق الروايات عن ابي حنيفة رض ومع الولي في رواية
عنه بخلاف رواية اخرى عنه فان فيها لا يملكه لان الولي متهم في الاذن لجوازه
ان يكون اذنه حذرا منه لاخذ ماله ولا كذلك في الاجنبي فينفذ بيع الصبي

مثلا من الا جانب بغبن فاحش كما ينفذ بيع غيره من البالغين او كما ينفذ بيعه بعد البلوغ وان كان لا ينفذ بيع الصبي من الولي بغبن فاحش باتفاق الروايات وينفذ في رواية وعندهما اى عند ابی یوسف ومحمد رحمهما الله تعالى لا يجوز هذا القسم السادس مع الغبن الفاحش مطلقاً لا من الولي ولا من غير الولي قال الباقاني وقول ابي حنيفة اصح لان اقرار الصبي بغير اذن الولي صحيح وان لم يملك ذلك بنفسه وفيه نظر بل الذي يظهر لي ان قولهما اى قول ابی یوسف ومحمد اظهر فليتامل كذا في التقرير شرح التحرير لان الاذن انما اعتبر شرعاً ليامن من الضرر فلما عقد مع الغبن الفاحش علم ان اذنه لم يقع في محله كذا في بعض الشروح وقال بركت الله آبادي لان الاذن بالبيع راجع الى الاذن بالبيع المتعارف وهو البيع بغير الغبن الفاحش انتهى

مسئلة سفر للمعصية من البغي والاباق وقطع طريق ونحوها لا يمنع الرخصة المتعلقة بالسفر كقصر الصلوة الرباعية وافطار الصوم عندنا اى عند اصحابنا الحنفية خلافاً للائمة الثلثة فان سفر المعصية عندهم يمنع الرخصة والدليل لنا اى لاصحابنا الحنفية على كون سفر المعصية غير مانع عن الرخصة الاطلاق اى اطلاق نصوص الرخص قال الله تعالى فمن كان منكم مريضاً او على سفر فعدة من ايام اخر وفي صحيح مسلم عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه فرض الله تعالى الصلوة على لسان نبيكم في الحضر اربع ركعات وفي السفر ركعتين وفي مسند احمد وصحيح ابن حبان وصحيح ابن خزيمة وغيرها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم وقت في المسح

على الحنفيين ثلثة ايام ولياليهن للمسافر وللمقيم يوما وليلة فالاية المذكورة

والحديثان المذكوران وغيرها من النصوص دالة على كون السفر المطلق

موجبا للرخصة والائمة الثلثة قالوا في الاستدلال على كون سفر المعصية

مانعا عن الرخصة بان الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية فيجعل السفر

معدوما في حقها كالسكر يجعل معدوما في حق الرخص المتعلقة بزوال العقل

لكونه معصية قلنا في جواب هذا الاستدلال بانا سلمنا ان النعمة لا تنال بالمعصية

لكن لا نسلم ان في سفر المعصية جعل الرخصة سببا للرخصة لان المعصية

ليست اياه اي السفر بل المعصية البغي والاباق وقطع الطريق والسفر

منفصل عن المعصية من كل وجه توجد المعصية بدون السفر كالبغي والابق المقيم

ويوجد السفر بدون المعصية كالسفر المندوب بل المعصية مجاورة للسفر

والسبب هو السفر ومجاورتها له غير مانعة من اعتباره شرعا فصار سفر المعصية

كالصلوة في الارض المغصوبة فان نفس الصلوة ليست بمعصية بل

هي خير محض وانما جاورها شغل ملك الغير بدون اذنه وهو معصية بخلاف السبب

المعصية كالسكر بشرب المسكر المحرم حيث لا يبيح له شرعا فانه حدثت

عن معصية فلا تناط به الرخصة لان سببها لا بد ان يكون مباحا والفرض انتفاء

الاباحة الشرعية كذا في التقرير **مسئلة** المواخذة بالخطاء

قال الامام اللامشي الصواب ما اصيب به المقصود بحكم الشرع والخطاء العدول

عنه وقيل الخطاء فعل او قول يصدر عن الانسان بغير قصده بسبب ترك التثبت

عند مباشرة امر مقصود سواه قال السيد الامام ابو القاسم رحمه الله الخطاء

يذكر ويراد به ضد الصواب ومنه يسمى الذنب خطيئة ومنه قوله تعالى ان قتلهم
كان خطأً كبيراً هو ضد الصواب لا ضد العمد ويذكر ويراد به ضد العمد كما
في قوله تعالى ومن قتل مؤمناً خطأً وقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان
ثم قال والخطاء ان يكون عائداً الى الفعل لا الى المفعول كمن رمى الى انسان
على ظن انه صيد فهو قاصد الى الرمي لا الى المرمي اليه وهو الانسان كذا في
كشف البزدوي وذكر صدر الشريعة في التوضيح الخطاء هو ان يفعل فعلاً
من غير ان يقصده قصداً تاماً كما اذا رمى الى صيد فاصاب انساناً فانه
قصد الرمي لكن لم يقصد به الانسان فوجد قصد غير تام انتهى وذكر التفتازاني
في التلويح ذلك ان تمام قصد الفعل ان يقصد محله وفي الخطاء يوجد قصد
الفعل دون قصد المحل انتهى وذكر ابن الهمام في التحرير الخطاء ان يقصد بالفعل
غير المحل الذي يقصد به الجناية كالمضمضة تسري الى الحلق والرمي الى صيد
فاصاب آدمياً انتهى فان القصد بادخال الماء الفم ليس الى الوجه وبالرمي
ليس الى الآدمي كذا في التقرير جائزة عقلاً اي لا يابى العقل عن تجويز
المواخذة على ارتكاب السيئة خطأً عند اهل السنة والجماعة خلافاً
للمعتزلة فان عندهم لا تجوز المواخذة بالخطاء ولا يليق بجنابه تعالى
والدليل لنا اي لاهل السنة والجماعة على جواز المواخذة بالخطاء قوله تعالى
ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطأنا فان الباري تعالى سئل عن عدم
المواخذة بالخطاء فيه والا لم يكن وامرنا ان نسأله عنه ولو كانت المواخذة
بالخطاء غير جائزة عقلاً لكانت مستحيلة والسوال بالمستحيل نفياً باطل لان

عدم وقوعه ضروری فلا فائدۃ للسوال بعدم وقوعه والمعتزلة قالوا فی الاستدلال
علی عدم جواز المواخذۃ بالخطاء بان المواخذۃ بالجنایة وهی ای الجنایة
انما تتحقق بالقصد و لاقصد فی الخطاء لان الخاطی غیر قاصد الی الخطاء
فلا جنایة فی الخطاء فکیف یواخذ به قلنا فی الجواب المواخذۃ فی الخطاء بعدم
التثبت والاحتیاط الواجب الذی نهی عنه الخطاء لا بنفس الخطاء و لا شک
فی ان ترک التثبت والاحتیاط جنایة وقصد وان لم یکن نفس الخطاء جنایة
وقصدا ولما کان الخطاء مبنیا عن عدم التثبت الذی هو جنایة عُدّ الخطاء
ایضا جنایة فالذنوب کالسموم فکما ان تناول السموم یؤدی الی الهلاک و
ان کان خطاء کذلک تعاطی الذنوب یفضی الی العقاب وان لم یکن عزیمة
الا ان فیه ای فی الخطاء شبهة العدم ای عدم الجنایة والشبهة دارئة
فی العقوبات فلا یواخذ بحد حتی لو زفت الیه غیر امرأته فوطیها علی ظن انها
امرأته لا یجب الحد ولا قصاص حتی لو رمی الی انسان علی ظن انه صید فقتله
لا یجب القصاص دون ضمان المتلفات خطاء من الاموال بیان
للمتلفات احترازا عن النفوس فلو اتلف مال انسان خطاء بان رمی الی شاة
او بقرة علی ظن انها صید او اکل مال انسان علی ظن انه ملکه یجب الضمان لانه ضمان المال لا جزاء
فعل فیعتمد عصمة المحل وکونه خاطیا معذورا لا ینافی عصمة المحل والدلیل علی انه
بدل المحل لا جزاء الفعل انه لو اتلف جماعة مال انسان یجب علی الکل ضمان واحد
کما لو کان المتلف واحدا ولو کان جزاء الفعل لوجب علی کل واحد ضمان کامل
کما فی القصاص وجزاء الصید ویقع طلاقه ای طلاق الخاطی بان اراد

۱۱۳

ان يقول مثلا اسقنى فجرى على لسانه انت طالق عندنا اى عند الحنفية كما هو
مروى عن ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله تعالى لكن الوقوع عندنا انما هو
فى الحكم والقضاء لا فيما بينه وبين الله تعالى فهى امرأته كما نص عليه ابن الهمام
فى التحرير وفتح القدير واقره ابن امير الحاج فى التقرير خلافاً للشافعى
رحمه الله تعالى فانه قال بوقوع طلاق المخطئ لان الطلاق يقع فى الكلام
واعتبار الكلام بالقصد ولم يوجد القصد فى الخاطى واذا لم يعتبر كلامه
فكيف يقع طلاقه كما فى النائم اذا طلق امرأته فى حالة النوم لا يقع طلاقه
بالاتفاق قلنا فى جواب الشافعى نعم اعتبار الكلام بالقصد لكن لا يوقف الحكم
على وجوده حقيقة لان فى وقف الحكم على وجوده حقيقة حرج اذ الغفلة عن
معنى اللفظ كما هى فى صورة الخطاء وعدم القصد امر خفى باطن
فكيف يعلم وجود القصد حقيقة فلا يناط الحكم به وللقصد سبب ظاهر وهو العقل
والبلوغ فاقيم تمييز البلوغ عن عقل مقامه اى مقام القصد نفياً
للحرج كما اقيم السفر مقام المشقة فى رخص السفر لان العاقل البالغ لا يفعل الفعل
غالباً الا بالقصد فيكون صدور الفعل عنه دليلاً على القصد بخلاف النوم
فان عدم القصد فيه ظاهر للعلم يقيناً بان النوم ينافى اصل العمل بالعقل لان النوم
مانع عن استعمال العقل فكانت اهلية القصد معدومة فى النائم بيقين من غير
حرج فى دركه كذا فى التقرير **مسئلة الاكراه** وهو حمل الغير على
ما يرضاه من قول او فعل ولا يختار مباشرته لو خلى ونفسه كذا فى التلويح و
التحرير والتقرير وقال شمس الائمة السرخسى فى اصول الفقه هو اسم لفعل

يفعل الانسان لغيره فينتفي به رضاه او يفسد به اختياره وهو نوعان ملجئ

بان يضطر الفاعل الى مباشرة المكره عليه بما يفوت النفس والعضو

ولو انما لان حرمة النفس لغلبة علته والا اذا لم يغلب على ظنه تفويت احدهما

بل ان ذلك تهديد وتخويف لاتحقيق لايكون اكراها اصلاً فيفسد الاختيار

بجعله مستنداً الى اختيار آخر لانه يعدمه اصلاً اذ حقيقة القصد الى امر

متردد بين الوجود والعدم بترجيح احد جانبيه على الآخر فان استقل الفاعل

في قصده فصحيح والا ففاسد ويعدم الرضا كذا في التحرير والتقرير وفي

التلويح معنى افساده الاختيار ان الانسان مجبول على حب حياته وذلك

يحمله على الاقدام على ما اكره عليه فيفسد اختياره من هذا الوجه انتهى وغيره

اي غير ملجئ غيره اي غير الاكراه بما يفوت النفس او العضو وهو الاكراه

بغير ما يفوت النفس او العضو كالحبس والضرب وهذا يحتمل الوجهين الاول

ان يكون مثالاً للغير بما يفوت النفس او العضو وثانيهما ان يكون مثالاً للاكراه

الغير الملجئ فيكون معناه كالحمل على المكره عليه والاكراه على شيء بالحبس والضرب

الذي لا يفضي الى تلف عضو وباتلاف الاموال وغيرها بانه لو لم يفعل هذا

الامر المكره عليه يحبس او يضرب او يتلف ماله او يحال به غيرها وهذا القسم

من الاكراه يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار لتمكن المكره من الصبر على غير ما يفوت

النفس او العضو واما تهديده بحبس نحو ابنه وابيه وامه وزوجته وكل ذي رحم

منه كاخته واخيه لان القرابة المتايدة بالمحرمية بمنزلة الولادة فالقياس انه ليس

باكراه لانه لا يلحقه ضرر بذلك والاستحسان انه اكراه لان حبسهم يلحق به من الحزن

٣١٣

والهم بالمحبوس بحبس نفسه واكثرهما ان التهديد في حقه بذلك يعدم تمام الرضا فكذا
التهديد بحبس احدهم كذا في الكشف والتحرير والتقرير وذكر صدر الشريعة في
التنقيح والاكراه والحبس عنده اي عند الشافعي سواء انتهى وفي التلويح لان
في الحبس ضرر كالقتل والنعمة تقتضي دفع الضرر قال الامام محي السنة الاكراه
ان يخوفه بعقوبة تنال من بدنه لا طاقة له بها وكان الخوف ممن يمكنه تحقيق
ما يخوف بها فيدخل فيه القتل والضرب المبرح اي الشديد وقطع العضو
وتخليد السجن لا اذهاب الجاه واتلاف المال ونحو ذلك انتهى وذكر الاسنوي
في شرح المنهاج الاكراه قد ينتهي الى حد الالجاء وهو الذي لا يبقى للشخص معه
قدرة ولا اختيار كالالقاء من شاهق وقد لا ينتهي اليه كما لو قيل له ان لم تقتل
هذا والا قتلناك وعلم انه لو لم يقتله والا قتله انتهى وهو اي الاكراه لا يمنع
التكليف بالفعل المكره عليه ونقيضه مطلقا سواء كان الاكراه
ملجيا او غير ملجي كما نص عليه فخر الاسلام في اصوله وصدر الشريعة في التنقيح
وابن الهمام في التحرير واقره صاحب الكشف والتفتازاني في التلويح وابن
امير الحاج في التقرير وقال جماعة من الاصوليين كالامام الرازي في المحصول
والامدي في الاحكام والبيضاوي في المنهاج وغيرهم في اسفارهم ان الاكراه
يمنع التكليف بالفعل المكره عليه وبنقيضه في ضمن الملجي وذكر ابن التلمساني
في شرح المعالم هذا القسم لا خلاف فيه دون ضمن غيره اي غير الملجي يعني
الاكراه في ضمن غير الملجي لا يمنع التكليف وهو المفهوم من كلام صاحب المنهاج
وقال ابن التلمساني في شرح المعالم وهو مذهب اصحابنا وقالت المعتزلة

٣١٤

ان الاکراہ یمنع التکلیف فی الملجی بعین المکرہ علیہ و بنقیضہ و یمنع فی غیرہ
ای فی غیر الملجی فی عین المکرہ علیہ دون نقیضہ ای نقیض المکرہ
علیہ یعنی لا یمنع الاکراہ فی غیر الملجی التکلیف بنقیض المکرہ علیہ عند المعتزلہ فان
اکرہ علی ترک الصلوۃ بالحبس فالترک غیر مکلف بہ و اما الصلوۃ فہی مکلف بہا
والدلیل لنا ای للحنفیۃ القائلین بان الاکراہ مطلقاً ملجیاً کان او غیر ملجی
لا یمنع التکلیف بالفعل المکرہ علیہ و نقیضہ ان الفعل المکرہ علیہ کذا نقیضہ
ممکن فی نفسہ والفاعل متمکن ای قادر علی ایقاعہ و عدم ایقاعہ
حیث لا یکون متمکنا و الحال ھو ای الفاعل یختار اخف المکروھین
من المکرہ علیہ والمکرہ بہ فان رای الفعل المکرہ علیہ اخف من المکرہ بہ یختارہ
وان رای المکرہ بہ اخف من الفعل المکرہ علیہ اختار المکرہ بہ فالفاعل قادر
فیصح التکلیف ولذا ای لاجل ان الفاعل متمکن علی ایقاع الفعل المکرہ علیہ
و عدم ایقاعہ قد یفترض علی المکرہ ما اکرہ علیہ کالاکراہ بالقتل
علی شرب الخمر فیاثم المکرہ بترکہ ای ترک ما اکرہ علیہ کشرب الخمر
عالماً بسقوط حرمتہ لاباحتہ فی حقہ بقولہ تعالی الا ما اضطررتم الیہ والاقدام علی
المباح عند الاکراہ فرض و قد یحرم علی المکرہ ما اکرہ علیہ کعلی قتل
مسلم ظلماً ای کالاکراہ علی قتل مسلم ظلماً من غیر تقصیر موجب للقتل
فیوجر المکرہ علی الترک ای ترک قتل مسلم ظلماً کعلی اجراء کلمۃ الکفر
ای کما یوجر المکرہ علی اجراء کلمۃ الکفر علی لسانہ بالترک والحاصل ان ما اکرہ علیہ
فرض و مباح و رخصۃ و حرام و لیوجر علی الترک فی الحرام والرخصۃ و یاثم فی الفرض

والمباح وكل من الاجر والاثم انما يكون بعد كون الفاعل متمكناً على الفعل والترك والمراد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لم يأثم ولم يوجر وبالرخصة انه يجوز له الفعل لكنه لو تركه وصبر حتى قتل لوجر عملاً بالعزيمة وبهذا يسقط الاعتراض اى اعتراض صاحب الكشف على كلام فخر الاسلام بانه ان اريد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لا يأثم فهو معنى الرخصة وان اريد انه لو تركه يأثم فهو معنى الفرض كذا ذكر التفتازانى فى التلويح وابن امير الحاج فى التقرير قال المفصلون بين الاكراه الملجئ وغير الملجئ بان الاول مانع عن التكليف بخلاف الثانى فانه ليس بمانع عن التكليف فى الاستدلال على ان الاكراه الملجئ مانع عن التكليف بالفعل المكره عليه وبنقيضه بان المكره عليه واجب الوقوع من المكره وضده ممتنع وقوعه من المكره لانه مضطر فى الارتفاع احياءً لنفسه والمضطر اليه واجب وضد الواجب ممتنع والتكليف بهما اى بالواجب والممتنع محال كذا استدل الامام فى المحصول وهو معنى قول صاحب المنهاج لزوال القدرة لان القادر على الشئ هو الذى ان شاء فعل وان شاء ترك قلنا فى جواب استدلال المفصلين لا نسلم ان المكره عليه واجب بالذات وضده ممتنع بالذات فان الفعل فى نفسه ممكن والفاعل قادر عليه بل وجوب المكره عليه وامتناع ضده بالشرع لقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة او بالعقل فان العاقل من شانه ان يختار ما هو اخف عنده وهو حيوة لنفسه وسلامة عضوه والايجاب والامتناع بالشرع او بالعقل لا ينافى الاختيار للفاعل بل هو اى كل

من الايجاب والامتناع بالشرع او العقل هو مرجح لجانب الفعل او الترك كما هو موجب
لجانب الفعل او الترك والترجيح لاينافي الاختيار حتى يمتنع التكليف فتامل فانه دقيق
وقالت المعتزلة الذاهبون الى ان اكراه في غير الملجئ يمنع التكليف في غير المكره عليه
دون نقيضه في الاستدلال على مذهبهم بان المكره اذا اكره على عين المامور به
كالصلوة مثلاً فالاتيان به اى بالمامور به لداعي الاكراه فان الانسان يميل اولا
الى دفع المضار الجسمانية كالضرب والحبس فالاكراه هو الباعث اولا الى ارادة الفعل
دفعاً للمضرة وبالنظر الى هذا الباعث يفعل المكره الفعل لا لداعي الشرع فلا اخلاص
لعدم الامتثال بحكم الشرع فلا يثاب عليه اے على اتيان هذا
المامور به فلا يصح التكليف به اے بهذا المامور فانهم
يشترطون في المامور به ان يكون بحال يثاب على فعله
بخلاف ما اذا اتى بنقيض مكره فيه كما اذا اكره على ترك الصلوة فاتى
بالصلوة فانه اى المكره ابلغ في اجابة داعي الشرع حيث صبر على
التعذيب في سبيل الله فيثاب على هذا التقدير قال بركت الاله آبادي
لانه اذا اختلف فيه الداعيان فيترك مقتضى داعي الاكراه واتى مقتضى داعي
الشرع فهو ابلغ في الاجابة لداعي الشرع انتهى قلنا في جواب استدلال
المعتزلة بما اورد عليهم القاضي ابو بكر الباقلاني ونقله عنه ابن التلمساني في
شرح المعالم بانهم اعترفوا بصحة التكليف بضد المكره عليه وصحة التكليف
بالضد تقتضي المقدورية على الضد لان الله تعالى لا يكلف العبد
الا بعد خلق القدرة له عندهم والقدرة على الشئ عندهم قدرة على

١٧ اسنر

ضدلاه اى على ضد ذلك الشئ فالقدرة على ضد المكره عليه قدرة على ضد ضد المكره عليه وضد ضد المكره عليه عين المكره عليه فصار المكره عليه مقدوراً وكل مقدور يصح التكليف به ولا يخفى عليك ان هذا الجواب لا يدفع الاستدلال لان المعتزلة لم يذهبوا الى منع التكليف لكون المكره عليه غير مقدور بل لعدم ترتب الثواب على اتيانه واشتراطهم كون المامور به بحال يثاب على فعله فانهم ان يمنعوا الكبرى قولنا كل مقدور يصح التكليف به فالجواب الذى يدفع الاستدلال انا لا نسلم ان الاتيان بعين المكره عليه لداعى الاكراه لزوماً فان الذين بذلوا انفسهم فى سبيل الله لا يقدمون على الفعل الا الداعى الشرع انما الاعمال بالنيات قال الغزالى فى المستصفى الاتى بالفعل مع الاكراه كمن اكره على اداء الزكوة مثلا ان اتى به لداعى الشرع فهو صحيح او لداعى الاكراه فلا صحيح مسئلة لا حرج فى الدين عقلا كما هو عند المعتزلة فان العقل يحكم بانه تعالى لاستجماعه الاوصاف الكمالية التى من جملتها الرحمة الواسعة لا يوقع عباده فى الحرج بان يامرهم بما لا يطاق ويكلفهم بما يشق عليهم او شرعاً كما هو عندنا فان قوله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها يدل عليه وهو اى الحرج كلى مشكك له افراد يصدق على بعضها بالشدة وعلى بعضها بالضعف اذ العاجز من كل وجه حرجه اشد من حرج العاجز من بعض الوجوه وتخفيف الاحكام بقدر الحرج فلهذا اى لاجل انه لا حرج فى الدين والحرج كلى مشكك لم يجب شئ من الاحكام على الصبى العاقل لضعف بنائه وعدم كمال عقله وفى الايجاب عليه حرج عظيم ولا على المعتوه البالغ

اى لا يجب شئ من الاحكام على المعتوه البالغ لقصور العقل ج العته آفة
توجب خللا فى العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام فيشبه بعض كلامه كلام العقلاء
وبعضه كلام المجانين وكذا سائر اموره كذا فى كشف البزدوى وفى التحرير العته
اختلاط الكلام مرة وغيره وقال ابن امير الحاج فى التقرير وهذا اختصار محوج
لتعريفه باختلال العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة كلام العقلاء ومرة كلام
المجانين وكذا سائر اموره واحسن منه ما قيل آفة ناشئة عن الذات توجب
خللا فى العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام فيشبه بعض كلامه كلام العقلاء وبعضه
كلام المجانين وخرج بناشئة عن الذات ما يكون بالمخدرات وهذا مختار عامة
المتاخرين خلافا لابى زيد حيث ذكر فى التقويم ان حكم العته حكم الصبا
الا فى حق العبادات فانا لم نسقط به الوجوب احتياطا فى وقت الخطاب و
هو البلوغ بخلاف الصبا لانه وقت سقوط الخطاب وذكر صدر الاسلام
فى اصوله مشيرا الى هذا القول ان بعض اصحابنا ظنوا ان العته غير ملحق
بالصبا بل هو ملحق بالمرض حتى لا يمنع وجوب العبادات وليس كما ظنوا
بل العته نوع جنون فيمنع وجوب اداء الحقوق جميعا اذ المعتوه لا يقف
على عواقب الامور كصبى ظهر منه قليل عقل وتحقيقه ان نقصان العقل
لما اثر فى سقوط الخطاب عن الصبى كما اثر عدمه فى حقه اثر فى سقوط الخطاب
بعد البلوغ ايضا كما اثر عدمه فى السقوط بان صار مجنونا لانه لا اثر للبلوغ
الا فى كمال العقل فاذا لم يحصل الكمال بحدوث هذه الآفة كان البلوغ
وعدمه سواء وقال فخر الاسلام الخطاب سقط عن المجنون كما سقط عن

الصبي في اول احوال الصبا تحقيقا للعدل وهو ان لا يودي الى تكليف ما ليس في الوسع ويسقط عن المعتوه كما ينقطع عن الصبي في آخر احوال الصبا تخفيفا للفضل وهو لنفي الحرج عنه نظرا ومرحمة عليه ولم يجب قضاء الصلوة الساقطة في حالة الحيض والنفاس على الحائض والنفساء فان الحيض لما لم يكن اقل من ثلثة ايام ولياليها عند الطرفين او اقل من يومين واكثر الثالث عند ابي يوسف كان الواجب داخلا في حد التكرار لا محالة وكذا النفاس في العادة يكون اكثر من مدة الحيض فتتضاعف الواجبات فيه ايضا والدخول في حد التكرار والكثرة مستلزم للحرج والحرج مدفوع شرعا دون الصوم فانه يجب قضاؤه اذ ليس في قضائه حرج لان الحيض لا يزيد على عشرة ايام ولياليها فلا يتصور ان يكون مستغرقا لوقت الصوم وهو الشهر والنفاس وان كان قد يستوعب الشهر لكن لما كان حكمه ماخوذا من الحيض في الصلوة والصوم ولم يكن الحيض مسقطا للصوم بوجه كان حكم النفاس كذلك وان استوعب الشهر وايضا وقوع النفاس في وقت الصوم من النوادر فلا يبتني الحكم عليه كالاغماء اذا استوعب الشهر بخلاف الصلوة فان وقوعه عادة في اوان الصلوة من اللوازم فاثر في اسقاط القضاء لدخول الواجب في حد التكرار لا محالة ويشهد لعدم وجوب قضاء الصلوة ولوجوب قضاء الصوم ما في الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها قالت كان يصيبنا ذلك يعني الحيض فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلوة واجماع الامة عليها لكن اختلفت الشافعية بين وجوب اداء الصوم على الحائض والنفساء

الاصح والاكثر عند الائمة الاربعة ثم اختار وجوب قضاء الصلوة عليهما للحرج لدخولها في حد الكثرة بخلاف الصوم فلا حرج في وجوب قضاء عليهما لان الحيض لا يستوعب الشهر والنفاس بندرته ثم اختلف في الزيل وجوب اداء الصوم عليهما في حالتي الحيض

في حالتي الحيض والنفاس وعدم وجوبه فقيل يجب ونقله السبكي عن اكثر
الفقهاء والمحقق الاهلية والسبب وهو شهود الشهر ولانه يجب عليها القضاء
بقدر ما فاتها فكان للاتي به بدلا عن الفائت وقيل لا يجب وذكر مناخرانه
الاصح عند الجمهور لانتفاء شرطه وهو الطهارة وشهود الشهر فوجب عند
انتفاء العذر لا مطلقاً ووجوب القضاء يتوقف على سبب الوجوب و
هو ههنا شهود الشهر وقد تحقق لا على وجوب الاداء والا لما وجب قضاء
الظهر مثلاً على من نام جميع وقتها لعدم تحقق وجوب الاداء في حقه هذا بناء على انه وجوب
القضاء بما يه بسبب الاداء واما بناء على انه بسبب جديد فالظهر لولا سبق وجوباً سابقاً فلا يتوقف
وجوبه على وجوب الاداء واورد يلزم على هذا ان لا يسمى قضاء لعدم استدراك
ما فات من الوجوب واجيب انما يلزم لو انحصر موجب التسمية فيما ذكرتم هو
ممنوع فانه انما سمي قضاء لما فيه من استدراك مصلحة ما انعقد سبب وجوبه
ولم يجب لمانع قال ابن الهمام في التحرير والانتفاء يعني عدم وجوب اداء
الصوم على الحائض والنفساء في حالتي الحيض والنفاس اقيس وقال
تلميذه ابن امير الحاج في التقرير هو الوجه الذي لا معدل عنه لان الاداء حالة
الحيض حرام منهي عنه فلا يكون واجباً مأموراً به للتنافي بينهما ومن هذا والله اعلم
قال السبكي الخلاف لفظي لان ترك الصوم حالة العذر جائز اتفاقاً والقضاء
بعد زواله واجب اتفاقاً لكن ليس كذلك بل فائدة بينهما كما في الذخائر
فيما اذا قلنا يجب التعرض للاداء والقضاء في النية فان قلنا لو جوبه عليها
نوت القضاء والا نوت الاداء فانه وقت توجه الخطاب والله سبحانه وتعالى اعلم

د لكون المرض من اسباب العجز فانه سبب الموت بوسطه نزادون الالام امر
عجز خالص حقيقة وحكماً ليس فيه شوب القدرة بوجه منه عمت العباد ف
للمريض في المرض قيل المرض حالة في البدن خارجة عن المجرى الطبيعي
وعبارة بعضهم هو هيئة للحيوان يزول بها اعتدال الطبيعة والمذكور في
بعض كتب الطب ان المرض هيئة غير طبعية في بدن الانسان يحدث عنها
بالذات آفة في العقل وانه العقل ثلث التغير والنقصان والبطلان
والتغيران تخيل صوراً لا وجود لها خارجاً والنقصان ان يضعف بصره
مثلاً والبطلان العمى كذا في كشف البزدوي وفي التقرير شرح التحرير عنه.
عبارات منها ما يعرض البدن فيخرج عن الاعتدال الخاص ومنها هيئة
غير طبعية في بدن الانسان يسببها الافعال الطبعية والنفسانية والحيوانية
غير سليمة وبسط الكلام فيه يعرف في فنه على قدر المكنة اي الطاقة حتى شرع
له الصلوة قائماً اذا لم يعجز عن القيام او قاعداً اذا عجز عن القيام او مضطجعاً
اذا عجز عن القيام والقعود وانتفى لا اثم في الخطاء مجتهد حتى لو اخطأ
في القبلة بعد ما اجتهد جازت ولا اثم ولو اخطأ في الفتوى بعدما اجتهد لا اثم
ويستحق اجراً واحداً وفي الصحيحين اذا حكم الحاكم فاجتهد ثم اصاب فله اجران
واذا حكم فاجتهد ثم اخطأ فله اجر واحد ووجه انتفاء الاثم ان العصمة عن
الخطاء ليس في اختيار العبد فلو ادى الخطاء في الاجتهاد الى الاثم لا يميل احد
الى الاجتهاد وفسد باب الاجتهاد وفيه حرج عظيم وفي النسيان وهو عدم
عدم الاستحضار للشئ في وقت حاجته اي حاجة استحضاره فشمل هذا النسيان

عند الحکم والسہو والفرق بین النسیان والسہو من حیث اللغۃ بعید کما
ذکر ابن دقیق العید وجزم کثیر باتحادہما لان اللغۃ لا تفرق بینہما وان
فرقوا بینہما بان السہو زوال الصورۃ عن المدرکۃ مع بقائہا فی الحافظۃ
والنسیان زوالہا عنہما معًا فیحتاج حینئذٍ فی حصولہا الی سبب جدید
قیل النسیان عدم ذکر ما کان مذکورا والسہو غفلۃ عما کان مذکورا وما لم یکن
مذکورا فالنسیان اخص منہ مطلقًا وقال الشیخ سراج الدین الہندی
شارح البدیع والحق ان النسیان من الوجدانیات التی لا یفتقر الی التعریف
بحسب المعنی فان کل عاقل یعلم النسیان کما یعلم الجوع والعطش ووجہ
انتفاء الاثم ان الانسان مضطر فی النسیان فلو ادی النسیان الی الاثم لکان
لہ حرجًا وانتفاء الاثم ہو المراد لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم وضع اللہ عن
امتی الخطاء والنسیان وما استکرہوا علیہ رواہ ابن حبان والحاکم وقال
صحیح علی شرطہما ولم یخرجاہ وسقط اکل الصائم فی حال صومہ ناسیًا
اذ لیست فی الصوم ہیئۃ مذکرۃ للصوم والطبع داع الی الاکل لطول مدۃ
الصوم والحکم الدنیوی یسقط عند کون النسیان لما ہو فیہ مع الداعی الی
فعل ینافیہ بدون مذکر لما ہو فیہ دفعًا للحرج فلا یفسد بہ الصوم ولا یلزم
منہ الاثم وخفف فی السفر لانہ مظنۃ المشقۃ فلو شدد فیہ لکان حرجًا
فشرعت الرباعیۃ من المکتوبات رکعتین ابتداء کما فی الصحیحین
عن عائشۃ رضی اللہ عنہا قالت فرضت الصلوۃ رکعتین رکعتین فاقرت
صلوۃ السفر وزید فی صلوۃ الحضر وشرع مسح الخف للمسافر فی السفر

الى ثلثة ايام ولياليها كما فى صحيح مسلم من حديث شريح بن هانى قال سألت
عائشة رضـ عن المسح على الخفين فقالت ايت عليًا فانه كان يسافر مع رسول الله
صلى الله عليه وسلم فاتيته فسالته فقال جعل للمقيم يومًا وليلة وللمسافر
ثلثة ايام ولياليها ولو لم يكن مشروعًا للمسافر الى ثلثة ايام بل كان مشروعًا
له كما للمقيم الى يوم وليلة لكان حرجا و ثبتت الرخصة اى رخصة
السفر من قصر الرباعية وقصر رمضان وغيرهما للمسافر بالشروع فى السفر
قبل تحققه اى تحقق السفر و تحقق السفر بعد مضى مدة السفر وهى ثلثة
ايام دفعًا للحرج بالسنة المشهورة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
واصحابه فانه عليه السلام كان يترخص برخص المسافرين حين يخرج الى
السفر كما فى الصحيحين عن انس صليت مع رسول الله صلعم الظهر بالمدينة
اربعًا والعصر بذى الحليفة ركعتين وروى ابن ابى شيبة فى مصنفه ان عليًا
خرج من البصرة فصلى الظهر اربعًا ثم قال انا لو جاوزنا هذا الخص لصلينا
ركعتين وروى عبد الرزاق فى مصنفه عن نافع عن ابن عمر انه كان يقصر
الصلوة حين يخرج من شعب المدينة والا كان القياس ان لا تثبت
الرخصة الا بعد تحقق السفر لان العلة تتم بعد تحقق السفر والحكم لا يثبت
قبل تمام العلة لكن ترك القياس بالسنة ولو اقام المسافر اى نوى
الاقامة قبل المدة اى مدة السفر وهو ثلثة ايام صح كونه مقيما ولزمت
عليه احكام الاقامة حتى صلى صلوة المقيم فى اطرافه ولو كانت الاقامة
ونيتها فى المفازة التى لا نبات فيها مع ان المفازة ليست محل الاقامة

كان اى كونه مقيما دفع للسفر قبل تحققه [illegible]

دفع لها اى للرخصة الثابتة بالسفر وفى كشف البزدوى لان السفر [illegible]

علة بالسير ثلثة ايام كان نية الاقامة نقضا للعارض وهو السفر لا ابتداء

علة وصار كان السفر لم يكن وكانه لم يزل مقيما كما كان مقيما فلم يشترط محل

الاقامة وبعدها اى بعد مدة السفر يعنى بعد ثلثة ايام لا يصح كونه مقيما

الا فيما اى فى محل يصلح كونه مقيما فيه من مصر او قرية فلا تصح فى المفازة

لانه اى كونه مقيما دفع للسفر بعد تحققه اى تحقق السفر وكانت نية

الاقامة ابتداء ايجاب فلا تصح فى غير محله لاستحالة ايجاب الشئ فى غير محله

والمفازة ليست بمحل ثبات الاقامة ابتداء فلا تصح نية الاقامة فيها

كذا فى التقرير وفى كشف البزدوى واذا سار ثلاثا ثم نوى الاقامة فى

غير موضع اقامة لا تصح لان هذا اى نية الاقامة على تاويل القصد ايجاب

اى اثبات اقامة ابتداء لا نقض السفر لانه قد تم فلم يصح فى غير محله اى لم يصح

الايجاب وهو الاقامة فى غير محله وهو المفازة انتهى **مسئلة**

العبد اهل للتصرف فى المال وملك اليد اى اهل لمالكية

اليد الذى هو الحكم الاصلى للتصرف وملك العين والرقبة شرع للتوصل

اليه ولقطع طمع الاغيار من العين اذ الملك هو المطلق للتصرف فالملك

والحاجز للغير عن التصرف فى مملوكه بدون اذنه وهذا عندنا

اى كون العبد اهلا للتصرف ومالكية اليد مذهبنا خلافا للشافعى

فعنده هو ليس باهل للتصرف بنفسه ولمالكية اليد ولكنه يستفيد التصرف

ثبوت ملك اليد لعبد ... احدهما ان ... ثبوت كليهما ... ملك الرقبة خلافة عن العبد لعدم اهليته لملك الرقبة فصار كالوارث مع المورث

دالبيد بالاذن عن المولى فهو تصرف عن المولى بطريق النيابة كالوكيل يتصرف
للموكل ويده في الاكساب يد نيابة بمنزلة يد المودع والدليل لنا انهما
اى اهلية التصرف واهلية ملك اليد انما يكون بالاهلية للتكلم اى كون
الانسان اهلا لان يتكلم لان التصرف كلام معتبر جعل سببا للحكم كالقول بالايجاب
والقبول والاقارير واعتبار الكلام بصدوره عن الاهل والذمة اى
كون الانسان اهلا للذمة وهى كون الانسان صالحا لان يخاطب بالاحكام
والاولى اى اهلية التكلم بالعقل فان العقل اذا كان سالما عن الآفة يكون
صاحبه صالحا لان يتكلم بشئ ويفعل بمقتضاه ويلتزم به الايجاب على نفسه و
على الغير وهو اى العقل لا يختل بالرق ولهذا اى لعدم اختلال العقل
بالرق كانت روايته اى رواية العبد ملزمة العمل للخلق وقبلت
اخباراته في الديانات نحو الهدايا وطهارة الماء ونجاستها وشهادته في هلال
رمضان فلو كان في عقله اختلال كيف تكون روايته ملزمة العمل للخلق
وكيف تقبل اخباراته في الديانات وشهادته في هلال رمضان والثانية
اى اهلية الذمة باهلية الايجاب عليه اى على العبد والاستيجاب له اى للعبد
ولتحققهما اى لتحقق اهلية الايجاب واهلية الاستيجاب في العبد خوطب
العبد بحقوقه تعالى كالصلوة والصوم وغيرهما ويصح اقراره اى اقرار
العبد بالحدود والقصاص يعني اذا اقر العبد بشئ يوجب الحد يصح اقراره
ويجرى الحد عليه واذا اقر بالقتل الموجب للقصاص يصح اقراره ويقتص
منه ويصح اقرار العبد بالدين حتى يواخذ به بعد العتق ولم يصح ان يتصرف

المولی فی ذمة العبد بان یشتری شیئا علی ان الثمن فی ذمة العبد کما لا یصح
التصرف فی ذمة الاجنبی بان یشتری احد شیئا علی ان الثمن فی ذمة الاجنبی
لان الذمة مملوکة للعبد لا للمولی ولو کانت الذمة مملوکة للمولی لصح تصرف
المولی فی ذمة العبد ولا یملک المولی ان یسترد من المودع مالا اودعه العبد
عنده ماذونا کان العبد او محجورا کذا فی حاشیة شروح الجامع الصغیر وصحة
اقرار المولی علی العبد بدین لملک مالیة العبد لا لملک ذمة العبد بدلیل انه
یصح اقراره بقدر مالیة الرقبة ولو کانت صحته باعتبار الملک فی الذمة وهی مستغرقة
لکان ینبغی ان یصح الاقرار بما زاد علی المالیة وان کثر کما لو اقر علی نفسه فهو
کاقرار الوارث علی مورثه بالدین فانه یصح وان لم تکن ذمة المورث مملوکة
للوارث لان موجب اقراره استحقاق الترکة من یده کذلک موجب اقرار المولی
استحقاق مالیة الرقبة والکسب فیصح فاقرار المولی علی عبده اقرار علی نفسه تحقیقا
فلا یقال لا نسلم ان الذمة مملوکة للعبد بل هی مملوکة للمولی بدلیل انه لو اقر علی العبد
بدین صح اقراره ولو لم تکن مملوکة له لما صح اقراره بالدین علیه کما لا یصح علی
الاجنبی لانا نقول صحة اقراره باعتبار ان مالیة العبد مملوکة له لا باعتبار ان ذمة
العبد مملوکة له ولا یقال ان العبد یواخذ بهذا الدین بعد العتق ولو لم یکن الدین
واجبا فی ذمة العبد باقرار المولی لما اخذ بعد العتق لانا نقول انما یواخذ بهذا
الدین بعد العتق لان مالیة رقبته صارت مشغولة بالدین وقد اتلفها المولی
بالاعتاق فیضمن ویضمن العبد ایضا لان منفعة الاعتاق سلمت له وصارت
المالیة المشغولة مصروفة الیه فیلزمه السعایة کالراهن المعسر اذا اعتق عبده

المرهون يلزم العبد السعاية وان لم يكن عليه دين لانه صرف اليه مالية الرقبة شغلها
بالرهن كذلك ههنا كذا في كشف البزدوي ثم لما كان يرد ان العبد منع عن
التصرف فلو كان اهلا له لما منع عنه اجاب عنه بقوله وانما الحجر اى المنع
للعبد عن التصرف مع قيام الاهلية لحق المولى في رقبة العبد لان الدين
اذا وجب في الذمة يتعلق بمالية الرقبة والكسب استيفاء ومالية الرقبة
والكسب ملك المولى فلا يتحقق الاستيفاء بدون رضاه فاذا اذن فقد
رضى بسقوط حقه كذا في التقرير وفي بعض الشروح اذ لو جاز التصرف
من غير اذنه صارت الرقبة مالكة في الدين اذا وجب في ذمته فلا يقدر
المولى على الاستخدام فيتضرر المولى به لانتفى فاذنه اى فاذن المولى للعبد
فك الحجر الثابت بالرق اى ازالة منع التصرف الثابت بالرق عن العبد
ورفع المانع عن التصرف حكما واثبات اليد له في كسبه لا اثبات
الاهلية اى اهلية التصرف وحاصله ان العبد لما كان في نفسه اهلا
للتصرف وامتناع التصرف عنه لمانع وليس المانع الا حق المولى فاذنه رفع
للمانع لا اثبات الاهلية والشافعية قالوا في الاستدلال على ان العبد ليس
باهل للتصرف ومالكية اليد بانه لو كان العبد اهلا للتصرف في المال
لكان اهلا للملك لان التصرف وسيلة الى الملك وسبب له
اى للملك في الشيء يملك بالبيع والشراء والهبة وغيرها من التصرفات ومسبب
عنه اى عن الملك اذ الملك يبيح التصرف ولذا لا يباح التصرف في ملك
الغير والتصرف شرع لحكمه وهو الملك لا لذاته فلا ينفصل عنه فاذا لم يكن العبد

اہلاً للملک الذی ہو المقصود من التصرف لم یکن اہلاً للتصرف فلا محالة اذا
کان اہلاً للتصرف کان اہلاً للملک وقیل فی وجہ الملازمة ان کون التصرف
سبباً للملک وسبباً عنہ مستلزم لوجود الملک عند وجود التصرف اذ
وجود الشیٔ یستلزم وجود سببہ ومسببہ والتالی وہو اہلیة العبد للملک
باطل اجماعاً فان الکل متفقون علی ان العبد لا ملک لہ فی المال
اصلاً وکل ما فی یدہ فہو ملک لسیدہ فکذا الملزوم فثبت ان العبد لیس
باہل للتصرف واذا لم یکن اہلاً للتصرف لم یکن اہلاً للید ای لاستحقاق
الید والمالکیة لان الید ای ملکہ وہو عبارة عن کون الانسان مختصاً
علی شیٔ بحیث یصح فیہ التصرف انما یستفاد بملک الرقبة والتصرف
وقد انتفیا وقد عدم الامران اعنی ملک الرقبة والتصرف فی حق العبد و
اذا ثبت انہ لیس باہل للتصرف بنفسہ کان تصرفہ بعد الاذن واقعاً للمولی
بطریق النیابة کتصرف الوکیل وتوضیحہ ان التصرف تملیک او تملک فانہ
اذا اشتری شیئاً کان متملکاً لذلک الشیٔ والملک یثبت للمولی بلا خلاف و
التملک یقع لہ واذا باع با اشتری فقد باع ملک المولی فکان التملیک ایضاً
للمولی ولا معنی لقول من قال التصرف یقع لہ والحکم یثبت للمولی لانا
لا نعقل من قول القائل ان العقد یقع لہ سوی وقوع الحکم لہ لان العقد
کلام موجب للحکم وبدون الحکم ہو کلام لا یطلق علیہ اسم التصرف واذا
اخذ اسم التصرف من نتیجة الحکم کان قول القائل وقع التصرف لہ اشارة الی
الحکم لا محالة کذا فی کشف البزدوی قلنا فی جواب استدلال الشافعیة

بان سببيته التصرف للملك لا توجب الا ان تكون اهلية التصرف مقتضية لاهلية الملك وهذا الاقتضاء موجود في العبد والتخلف اي تخلف اهلية الملك عن اهلية التصرف في العبد لمانع يمنع عن اهلية الملك في العبد وهو كون رقبة العبد مملوكة للسيد لا لعدم المقتضي اي ليس تخلف اهلية الملك عن اهلية التصرف لعدم مقتض يقتضي اهلية الملك وهو اهلية التصرف فالملازمة بين اجزاء الشرطية اعني قوله لو كان اهلا للتصرف لكان اهلا للملك عند ارتفاع المانع مسلمة واما عند وجود المانع فممنوع والحاصل انا لا نسلم الملازمة بين كونه اهلا للتصرف وبين كونه اهلا للملك بسبب كون اهلية التصرف مسببة عن اهلية الملك وكون اهلية الملك سببا لاهلية التصرف كما ان الملك سبب للتصرف اذ لا تستقيم الملازمة الا اذا لم يكن لاهلية التصرف سبب غير اهلية الملك ويجوز تعدد الاسباب لاهلية التصرف ذكره بحر العلوم الاله آبادي قوله قلنا التخلف جواب لقوله لان التصرف سبب له وقوله ويجوز تعدد الاسباب جواب عن قوله ومسبب عنه ووافقه شراح آخرون لكن يظهر من حاشية المصنف ان المقصود من قوله ويجوز تعدد الاسباب لاهلية التصرف لشيء منع الملازمة بين طرفي قول الشافعية واذا لم تكن اهلا للتصرف لم يكن اهلا لليد المثبتة لقوله لان اليد انما يستفاد بملك الرقبة والتصرف بانا لا نسلم ان ملك اليد لا يستفاد الا بملك الرقبة والتصرف لجواز تعدد الاسباب لملك اليد لكن لا يصح هذا الا اذا قدر المضاف اعني لفظ الملك قبل التصرف في قوله لاهلية التصرف انتهى

وفي التحرير والتقرير وكون ملك التصرف لايستفاد الا من ملك الرقبة ممنوع
نعم هو اي ملك الرقبة وسيلة اليه اي الى ملك التصرف كما تقدم ولايلزم
من عدم ملكها اي الرقبة عدم المقصود لجواز تعدد الاسباب لملك التصرف
انتهى ما في التقرير وذكر التفتازاني في التلويح وحاصل الجواب ان المقصود
الاصلي من التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه
وعدم اهليته للوسيلة لايوجب عدم اهليته للمقصود وانما يلزم ذلك لو لم يكن
الى المقصود طريق الا بتملك الوسيلة وهو ممنوع انتهى **فرع** للمسئلة
وثمرة قولنا باهلية العبد للتصرف وبالكتبة اليد خلافا للشافعي لو اذن
له اي للعبد المولى في نوع من التجارة كان له اي للعبد التصرف
مطلقا اي في انواع التجارة كلها عند علمائنا الثلثة لوجود فك الحجر المانع
من التصرف باهليته فلغى التقييد اعني لما اذن المولى عبده للتجارة يفوت حقه
في اخذ منافع رقبته عن الدين حتى يجب دام الدين على العبد المأذون
المديون اذ الاذن عندنا فك الحجر لا اثبات للاهلية واهلية التصرف قد كان
في العبد من نفسه وانما يتصرف باهليته فاذن المولى في نوع من التجارة
رفع للمانع وهو حق المولى المذكور واذا ارتفع المانع عن التصرف جاز له
التصرف في كل نوع من التجارة باهليته وتقييد المولى بنوع واحد لغو لانه
له وقال زفر والشافعي لايجوز للعبد التصرف مطلقا بسبب اذن المولى له
في نوع بل يختص الاذن بنوع اذن المولى للعبد فيه ولايثبت له عموم
التصرف الا بالتنصيص لان تصرفه لما كان بطريق النيابة عنه كان كالوكيل

قوله كان له اي للعبد التصرف مطلقا اي في انواع التجارة كلها عند علمائنا الثلثة لوجود فك الحجر المانع من التصرف باهليته وقال زفر والشافعي لايجوز التقييد بنوع مخصوص لان الاذن فيه الى التصرف

١٣٣٤

لما كان بطريق النيابة عنه كان كالوكيل صار مقتصرا على ما اذن فيه وفيه ما فيه ١٢ منه رحمه الله تعالى

صار مقصورا على ما اذن فيه لان النيابة لا تتحقق بدون اذن الاصيل
فتثبت يده اي يد العبد الماذون على كسبه اي على ما حصل من
كسب العبد عند علمائنا الثلثة لانه يتصرف لنفسه بطريق الاصالة عندنا
كالمكاتب فانه يملك مكاسبه والفرق بين الماذون والمكاتب ان المولى
انما يملك حجره اي حجر العبد الماذون دون حجر العبد المكاتب
بعد الكتابة لان فك حجره اي حجر العبد الماذون عن التصرف بالاذن
بلا عوض فلا يكون لازما فيكون فك حجره كالهبة ليصح الرجوع
عن فك حجره كما ليصح الرجوع عن الهبة، انما لا يصح الرجوع من الهبة في بعض
الصور لحقيقة المعاوضة او شبهها كما في الزوجية والقرابة او عدم المحل
كما في الهلاك او انتفاء المتعاقدين كما في موت احدهما او اختلاط الموهوب
بغيره كما في الزيادة بخلاف الكتابة فانها بعوض فيكون لازما فهو اي
الكتابة وتذكير الضمير لكون الكتابة مصدرا ويجوز في المصدر التذكير والتانيث
كالبيع اي لا يصح الرجوع عن الكتابة وفسخها كما لا يصح الرجوع عن البيع واقالته
بدون الرضا ثم اعلم ان لمشائخنا في ثبوت الملك للمولى طريقين احدهما
ان ملك اليد بالتصرف يقع للعبد وملك الرقبة للمولى ابتداء والعبد مع
هذا عامل لنفسه لان عمل الانسان متى دار بين ان يقع له وبين ان يقع لغيره
كان واقعا له كالمكاتب لما كان كسبه للسيد من وجه لم يجعل نائبا عن المولى
بل هو عامل لنفسه فكذا هنا والثاني ان ملك الرقبة لا يقع للمولى حكما
للتصرف لانه ينعقد للعبد فيكون حكمه له لانه نتيجة تصرفه الا انه لم يبق اهلا للملك

تعذر الايقاع له فاستحقه المولى لا بالتصرف ولكن بطريق الخلافة عن العبد لان
المولى اقرب الناس الى العبد بقيام ملك فى الرقبة ولهذا قال ابو حنيفة
رحمه الله وبين العبد المستغرق لماله يمنع ملك المولى فى كسبه لان المولى
انما يتلقى الملك من جهة العبد كالوارث مع المورث فثبت ان المولى
يملك اكسابه بسبب ملكه فى رقبته لا لتصرف العبد كذا فى كشف البزدوى ومختار
فخر الاسلام فى اصوله وصدر الشريعة فى التنقيح والتوضيح وابن الهمام فى
التحرير هو الطريق الثانى **مسئلة** الموت فقيل هو صفته وجودية
خلقت ضد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة ولهذا قيل تفسير الموت
بزوال الحيوة تفسير باللازم لانه لما كان ضد الحيوة يلزم من وجود
زوال الحيوة وهذا عند اهل السنة كما فى كشف البزدوى وفى التقرير عزى
الى اهل السنة وقيل هو عدم الحيوة عما من شانه الحيوة ومعنى الخلق فى
الاية التقدير ثم هو ليس بعدم محض ولا فناء صرف وانما هو انقطاع تعلق
الروح بالبدن ومفارقته وتبدل حال وانتقال من دار الى دار وهو هادم
لاساس التكليف ومناف لاهلية احكام الدين مما فيه تكليف ووجه كون
الموت مسقطًا للتكليف فى الدنيا ان الغرض من التكليف بالنسبة الى المكلف
هو اتيان المكلف به عن اختيار وبالموت تحقق العجز اللازم الذى لا يرجى
زواله ولا عجز فوقه اذ العجز به عجز خالص ليست فيه شبهة القدرة بوجه والعجز
ينافى الاختيار ففات الغرض ولفوات الغرض وهو الاتيان عن اختيار
قلنا ان الزكوة تسقط عن الميت فى حكم الدنيا حتى لا يجب اداؤها من التركة

خلافا للشافعي رحمه الله تعالى بناء على ان الفعل هو المقصود في حقوق الله تعالى
عندنا وفاقا وعنده المال هو المقصود دون الفعل حتى لو ظفر الفقير بمال
الزكوة كان له ان ياخذ مقدار الزكوة وسقط الزكوة عنه كما في دين العباد
وعندنا ليس له ولاية الاخذ ولا يسقط به الزكوة ومثل حكم الزكوة حكم سائر
العبادات كالصلوة والصوم والحج وغيرها في السقوط ويبقى عليه الاثم بسبب
تقصيره في فعله حال حيوته فان الاثم من احكام الآخرة والميت ملحق بالاحياء
في احكام الآخرة وما شرع على الميت اما لحاجة نفسه او لحاجة غيره والقسم
الثاني اعني ما شرع على الميت لحاجة غيره اما ان يكون حقا متعلقا بعين
او لا يكون حقا متعلقا بعين بل كان متعلقا بالذمة فلا يبقى على ذمة
الميت الا ما كان متعلقا بعين ولا يكون دينا فانه يبقى ببقاء تلك
العين كالودائع والغصوب فانهما متعلقان بعين الشيء المودع
والمغصوب فللمودع والمغصوب منه ان ياخذ الوديعة والشيء المغصوب
من ورثة المودع والغاصب كما ياخذانهما منهما في حال حيوتهما اذ المقصود
في حقوق العباد هو المال لا الفعل والفعل تبع حوائجهم بالاموال واذا كان
كذلك بقي حق العبد في العين بعد فوت من كانت العين في يده لحصول
المقصود وان فات الفعل منه وما كان متعلقا بالذمة فلا يخلو من ان يكون
وجوبه بطريق الصلة كالنفقة او لم يكن وجوبه بطريق الصلة كالديون الواجبة
بالمعاوضة فما كان وجوبه بطريق الصلة حكمه السقوط الا ان يوصي به فيبقى
من الثلث ما كان لا بطريق الصلة لم يبق بمجرد الذمة لضعف الذمة بالموت

فوق ضعفها بالرق فان الرق يرجى زواله بالاعتاق غالبًا لانه منشرع الشرع
والموت لايرجى زواله عادة وان احتمل ذلك بطريق الكرامة والمعجزة كما
كان في زمان عيسى وعزير عليهما السلام بطريق المعجزة فلما لم يحتمل ذمة العبد
الدين بدون انضمام مالية الرقبة والكسب اليها لضعفها لاتحتمله ذمة الميت
بالطريق الاولى بل انما يبقى اذا قويت ذمته بمال تركه وهو المراد من قوله او
بمال تركه او كفيل به قبل الموت لان المال محل الاستيفاء الذي
هو المقصود من الوجوب وذمة الكفيل تقوي ذمة الميت لان الكفالة
ضم ذمة في المطالبة كالدين فالدائن ياخذ المديون من مال تركه
او يطالب الكفيل بها والوصايا فالموصى له ياخذ الوصية من ثلث مال
تركه والتجهيز فيجهز للميت من مال تركه ولكن التجهيز يقدم على الدين
والوصايا بالاجماع واذا كان بقاء هذا القسم مشروطًا بانضمام مال
او كفيل قبل الموت الى الذمة فلا تصح الكفالة بما عليه اي على الميت
من الدين بعد الموت اذا مات مفلسًا بدون الكفيل قبل الموت عند
ابي حنيفة لانها اي الكفالة عبارة عن ضم الذمة اي ذمة الكفيل
الى الذمة اي ذمة الاصيل في المطالبة بما على الاصيل كما هو الاصح على
ما في الهداية لا في اصل الدين كما قيل وعزي الى الشافعي بدليل بقاء الدين
بعد الكفالة على الاصيل كما كان قبلها ولا مطالبة ههنا لاستحالة مطالبة
الميت الذي هو الاصيل بالدين وعدم جواز مطالبة غيره اذ لم يبق مال
يؤمر الوارث والوصي بالاداء منه ولا كفيل ليطالب به كذا في كشف البزدوي

فلا ضم فی المطالبۃ فلا کفالۃ و عندہما ای عند ابی یوسف و محمد رحمہما اللہ تعالیٰ
تصح الکفالۃ من المیت وان لم یخلف مالا ولا کفیلا و بہ ای بجواز مذہب صاحبیہ
قالت الائمۃ الثلثۃ یعنی مالکا و الشافعی و احمد بل عزاہ ابن قدامۃ
الی اکثر اہل العلم کذا ذکرہ ابن امیر الحاج فی التقریر لحدیث جابر کان رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم لا یصلی علی رجل مات و علیہ دین فاتی بمیت فقال
اعلیہ دین قالوا نعم دیناران قال صلوا علی صاحبکم فقال ابو قتادۃ الانصاری
ہما علی یا رسول اللہ فصلی علیہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
رواہ ابو داؤد والنسائی فکان الدین واجب علیہ بعد موتہ وان الموت
لم یشرع مبطلا للحقوق الواجبۃ علیہ ولا مبرا عنہا فلا یبطل للدین الوا
علی المیت ولا یبرء المیت عنہ الا تری لو انہ کفیلا بہ ثم کفل
بہ انسان بعد موتہ صح ولو کان موتہ مفلسا یوجب سقوط الدین عنہ
لما صحت الکفالۃ بعد الموت وان کان بہ کفیلا لان براءۃ الاصیل توجب
براءۃ الکفیل ولا تری ان المیت اہل لوجوب الدین علیہ ابتداء فانہ
لو حفر بیرا فی الطریق فتلف فیہ مال او انسان بعد موتہ یجب الضمان
علیہ فلان یبقی علیہ الدین الواجب فی حیوتہ اولی فثبت ان الدین باق
فی الذمۃ بعد الموت و ہو واجب التسلیم والبقاء موصوف بانہ مطالب
حقا للمدعی کذا فی کشف البزدوی و لہذا ای لعدم کون الموت مبرا
یطالب المیت بہ ای بما علیہ من الدین فی الآخرۃ اجماعا و
لعدم کون الموت مبرا یصح التبرع بالاداء یعنی لو تبرع احد عن المیت

قولہ لحدیث جابر
ان عن جابر کان
رسول اللہ صلعم
لا یصلی علی رجل
مات و علیہ دین
فاتی بمیت فقال
اعلیہ دین قالوا
نعم دیناران

۳۳۶

قال صلوا علی صاحبکم
فقال ابو قتادۃ
الانصاری ہما
علی یا رسول
اللہ فصلی علیہ
رسول اللہ صلعم رواہ
ابو داؤد والنسائی
کذا فی التقریر
منہ

باداء الدين حل اخذه للدائن ولو برئت ذمة الميت من الدين بالموت
لم يحل اخذ الدين للدائن والجواب عما استدل به ابو يوسف ومحمد رحمهما الله
انه اى قول ابى قتادة هما على فى حديث جابر يحتمل العدة اى الوعد
بوفاء الدينارين ويحتمل ان يكون اقرارا بكفالة سابقة كانت
فى وقت حيوة ذلك الميت قال عبد العزيز البخارى فى كشف البزدوى
واستدلالهم بالحديث ليس بصحيح اذ ليس فى الحديث انه لم يكن هناك مال
ويحتمل انه قد كان وعرفه رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس فيه ايضا ان هذه
كفالة صحيحة مبتدءة على وجه تنبنى عليه احكام الكفالة من توجه المطالبة والملازمة
والحبس والجبر على القضاء بل احتمل الاقرار واحتمل العدة وهى اقرب الوجوه
لان الكفالة لا تصح للغائب عند الاكثر ولا يصح للمجهول بلا خلاف وكان النبى
صلى الله عليه وسلم كان لا يصلى مالم يتبين له وجه القضاء وبالعدة تبين له
الوجه بناء على ظاهر الحال فى الوفاء لرسول الله صلى الله عليه وسلم
كما تبين بالمال لان الظاهر هو امكان القضاء قبل الهلاك كذا فى الاسرار
للقاضى ابى زيد وقال ابن الهمام فى التحرير والجواب عنه باحتماله العدة
وهو الظاهر اذ لا تصح الكفالة للمجهول انتهى وذكر ابن امير الحاج فى التقرير
الظاهر ان صاحب الدين كان مجهولا والا لذكر قلت وهو مشكل بما فى لفظ
جابر للحاكم وقال صحيح الاسناد فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول
هما عليك وفى مالك والميت منهما برى فقال نعم فصلى عليه وعلى هذا
فيحمل على ان ابا قتادة علم صاحب الدنانير حين كفلها واجاب فى المبسوط

قوله يحتمل العدة فيكون اخبارا عن وعد سابق قال ابن الهمام فى التحرير او الاصح الكفالة للمجهول انتهى وفى النفس منه شىء لان فى لفظ جابر للحاكم وقال صحيح الاسناد فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول هما عليك وفى مالك والميت منهما برى فقال نعم فصلى عليه

٣٣٧

اقول ظاهره كما يدل على العدة يدل على الكفالة لعدم براءة المكفول عنه فى الكفالة فتامل ١٢ منه رحمه الله تعالى

وغيره بان هٰذا على يحتمل كلا من الشاء الكفالة والاقرار بكفالة سابقة على
سواء قيل واقعة حال لاعموم لها فلا يستدل به فى خصوص محل النزاع
قلت ويشكله ما فى لفظ جابر لاحمد باسناد حسن فتحملها ابو قتادة فاتيناه
فقال الديناران على فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد اوفى الله
الغريم وبرى منهما الميت قال نعم فصلى عليه وما فى صحيح البخارى عن سلمة
بن الاكوع من حديثه قال ثم اتى بثالثة اى جنازة ثالثة فقال هل عليه
دين قالوا ثلثة دنانير قال هل ترك شيئا قالوا لا قال صلوا على صاحبكم
قال ابو قتادة صل عليه يا رسول الله وعلى دينه فصلى عليه والثاني نفي
كونه عدة واقرار الكفالة سابقة ما فى روايته فى صحيح ابن حبان فقال
ابو قتادة انا الكفيل به قال بالوفاء فصلى عليه صلى الله عليه وسلم وكان
عليه ثمانية عشر درهما او سبعة عشر درهما ثم هذا الحديث يقوى قول ابي يوسف
فانه لا يشترط قبول المكفول له فى المجلس ومن ثمه افتى به بعض المشائخ انتهى
ولعل قوله فيه ما فيه اشارة الى ما ذكره ابن امير الحاج من الاشكال
اورد المصنف فى الحاشية على ما اشكل بلفظ جابر للحاكم بان ظاهره كما
ينافى العدة ينافى الكفالة لعدم برائة المكفول عنه فى الكفالة وبهذا
على ما اشكل بلفظ جابر لاحمد واما لفظ سلمة بن الاكوع على دينه فلا افهم
رافعا لاحتمال الاقرار ذكره المصنف فى الحاشية وفى كونه اى كون لفظ
رواية ابن حبان انا الكفيل به منافيا للوعد كما فى التقرير نظر لجواز المبالغة
فى وفاء الوعد كما هو المتعارف والمطالبة الاخروية اى طالبه الدين

فوله ثم ما فيه اه اشارة الى ما فى رواية صحيح ابن حبان فقال ابو قتادة انا الكفيل به قال بالوفاء فصلى عليه صلعم وكان عليه ثمانية عشر درهما او سبعة عشر درهما

من المديون في الآخرة باعتبار الاثم اي اثم المديون وراجعة اليه لا تفتقر هذه المطالبة الى بقاء الذمة فضلا عن قوتها واذا ظهر ان الذمة تتقوى به لكونه محل الاستيفاء بدليل ان المغصوب منه اذا استوفى المغصوب من الغاصب لا يبقى في ذمة الغاصب شيء مع ان المطالبة الاخروية باعتبار الاثم من الغاصب متحققة فلا يصح الاستدلال بالمطالبة الاخروية على بقاء الدين المستلزم لبقاء الذمة وصحة التبرع اذا ادى المتبرع لبقاء الدين من جهة من له الدين وهو الدائن لا لبقاء الدين في ذمة من عليه الدين وهو المديون فان الدين ساقط في حقه وان كان باقيا في حق صاحب الدين لان صاحب الدين لم يخرج من ان يكون مستحقا بموت الآخر فان السقوط اي سقوط الدين عن المديون بالموت لضرورة فوات المحل وهو المديون الحي لا لوصول حق الدائن فيتقدر السقوط بقدر الضرورة فيتقدر بقدر فوت المحل فيظهر السقوط في حق من عليه الدين وهو المديون دون في حق من له الدين وهو الدائن فيبقى من جهة الدائن لا من جهة المديون لتصح الكفالة واداء المتبرع تلافي جانب صاحب الحق دون المديون حتى لو كان في حال حيوته لم يصر المديون مودويا بل يبرء كما لو ابرءه رب الدين عنه هذا ما فهمناه من الاسرار للقاضي ابي زيد وكشف البزدوي وتلويح التفتازاني وتحرير ابن الهمام وتقرير ابن امير الحاج وغيرها من مصنفات العلماء الاعلام والله اعلم بحقيقة المرام

۹ سپ ۴۳

خاتمة الطبع

اعلم ان عبارة والقاضی ابا زید صاحب المیزان انتهت التی وقعت فی الکتاب فی السطر الخامس من الصفحة الخمسین مزیدة من سهو الناسخ فعلی الناظر حکها وازالتها ه



اعلان

چون حضرت مولف حق تالیف این کتاب بمهتمم مطبع شعلۂ طور کانپور هبه فرموده اند بنابرین کتاب منطبع بذریعه قانون بستم ۱۸۴۷ عیسوی داخل بهی رجسٹری سرکار شده است امید از ارباب مطابع آنکه بغیر اجازت مهتمم مطبع شعلۂ طور قصد طبع آن نفرمایند واز دارد گیر سرکار محترز مانند فقط